MAEȘTRII SPIRITULUI

AUGUSTIN

HENRY CHADWICK



HUMANITAS

HENRY CHADWICK (n. 1920) este Regius Professor Emeritus of Divinity la Universitatea din Cambridge. După studii strălucite efectuate la Eton și Cambridge (Magdalene College), Chadwick s-a dedicat activității academice. Este membru corespondent și membru onorific al cîtorva universități și academii europene. I s-au acordat numeroase distincții și premii: Humbold (1983), Lucas (1991), Pour le mérite (1993). În prezent locuiește la Oxford, în Anglia. Dintre volumele publicate, cităm: *Origen, Contra Celsum* (1953), *Lessing's Theological Writings* (1956), *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (1966), *Boethius* (1981), *Heresy and Orthodoxy in the Early Church* (1991). A editat *Journal of Theological Sciences* (1954–1985).

HENRY CHADWICK

Augustin

Traducere din engleză de

IOAN-LUCIAN MUNTEAN



HUMANITAS

BUCUREȘTI

NOTĂ: Volumul se bazează pe materialele prezentate în cadrul Prelegerilor Larkin Stuart (Toronto, 1980) și Sarum (Oxford, 1982–1983).

Abrevieri

Ac	*Contra Academicos*
B	*De baptismo*
BC	*De bono coniugali*
BV	*De beata vita*
C	*Confessiones**
CD	*De civitate Dei**
CE	*De consensu Evangelistarum*
CG	*De correptione et gratia*
CR	*De catechizandis rudibus*
DDC	*De doctrina christiana*
DEP	*Contra duas epistulas Pelagianorum*
DP	*De dono perseverantiae*
E	*Epistulae*
EIo	*In epistulam Ioannis*
EP	*Contra epistulam Parmeniani*
F	*Contra Faustum Manichaeum*
GC	*De gratia Christi et de peccato originali*
GL	*De Genesi ad litteram*
I	*Contra Iulianum Pelagianum*
Io	*Tractatus in Ioannis Evangelium*

---

* Majoritatea citatelor sînt reproduse după versiunile românești publicate — vezi p. urm. și „Bibliografie“, pp. 169–172 (*n.trad.*).

LA	*De libero arbitrio*
M	*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*
N	*De natura et gratia*
O	*De ordine*
P	*Enarrationes in Psalmos*
PM	*De peccatorum meritis*
QA	*De quantitate animae*
QH	*Quaestiones de Heptateuchum*
QS	*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*
R	*Retractationes**
S	*Sermones*
SL	*De spiritu et littera*
Sol	*Soliloquia**
T	*De Trinitate*
VR	*De vera religione*

1

Formarea gîndirii lui Augustin: Cicero, Mani, Platon, Cristos

O scurtă introducere în gîndirea lui Augustin nu poate oferi și date biografice. Psihologia și personalitatea omului au atras în mod firesc atenția, în parte datorită faptului că a scris cea mai cunoscută și mai influentă autobiografie antică. Între scriitorii antici, Augustin a avut o capacitate de neegalat în a-și exprima sentimentele. Scrierile sale reprezintă totodată o sursă importantă pentru istoria socială a epocii în care a trăit. Cartea de față nu își propune să abordeze această trăsătură a lui, dar se va ocupa de formarea gîndirii sale — un proces de lungă durată, căci Augustin și-a schimbat punctul de vedere în anumite probleme, dezvoltîndu-și poziția în altele. El se considera „un om care scrie pe măsură ce se maturizează și care se maturizează pe măsură ce scrie“ (E 143). Schimbările de opinie erau strîns legate de presiunea controverselor repetate la care lua parte, astfel că o raportare la cadrul istoric este esențială pentru înțelegere. Dar dincolo de aceasta, nu ne vom ocupa aici de „viața și epoca lui“.

Aurelius Augustinus s-a născut în anul 354 și a murit în anul 430. Cu excepția unei perioade de cinci ani, el a trăit în nordul Africii aflat sub stăpînire romană, fiind

în ultimii treizeci și patru de ani de viață episcop la Hippona, port foarte populat — astăzi Annaba, în Algeria. Abia la Hippona, ca episcop, și-a adunat o bibliotecă, familia lui neavînd un nivel cultural ridicat. Cultura și-a făcut-o prin educație. Prin scrierile sale — și s-au păstrat mai multe decît din oricare autor antic —, el i-a influențat profund nu numai pe contemporani, ci și Occidentul de mai tîrziu. Amploarea acestei influențe poate fi rezumată succint prin enumerarea dezbaterilor care au făcut parte din moștenirea personalității acestui om:

1. Teologia și filozofia scolasticilor medievali și ale fondatorilor universităților din Evul Mediu au pornit de la ideea augustiniană a relației dintre credință și rațiune. Cînd Petrus Lombardus și-a compilat *Sentințele* (1155), o culegere de texte fundamentale de teologie, o mare parte erau preluate din Augustin. De asemenea, Grațian, contemporan cu Petrus Lombardus, a citat multe pasaje din Augustin cînd a scris cel mai important manual de drept canonic din Occident.

2. Aspirațiile tuturor misticilor occidentali s-au aflat totdeauna sub influența sa, în primul rînd din pricina importanței cruciale pe care o avea în gîndirea sa iubirea pentru Dumnezeu. A fost primul care a remarcat paradoxul potrivit căruia iubirea, care se află în căutarea fericirii personale, implică în mod necesar o anumită renunțare de sine și suferința de a deveni altcineva.

3. Mobilul principal al Reformei a fost critica pietății catolice medievale, bazată mai mult pe efortul uman decît pe harul divin. Contrareforma a răspuns că se poate afirma suveranitatea harului lui Dumnezeu fără a nega

libertatea voinței și valoarea morală („meritul") a unei fapte bune. Ambele aspecte ale controversei se regăsesc foarte des în textele lui Augustin.

4. Gînditorii secolului al XVIII-lea erau împărțiți în două tabere pătimașe: unii afirmau perfectibilitatea omului, ceilalți considerau că natura umană este înrobită de povara fatală a egotismului individual și colectiv — cu alte cuvinte, de ceea ce Augustin a numit „păcatul originar". Iluminiștii considerau că perfecționarea reală a omului este împiedicată de credința în păcatul originar și îl disprețuiau pe Augustin. Au fost decepționați cînd Kant, filozoful care proclamase atît de concludent principiul Iluminismului conform căruia fiecare trebuie să „îndrăznească" să gîndească pentru sine, a recunoscut în final că natura umană este pervertită de un rău fundamental și profund.

5. Ca reacție la Iluminism, romantismul identifica „inima" religiei cu sentimentul, mai degrabă decît cu deducțiile argumentelor raționale. Augustin nu era deloc antiintelectualist, dar nu credea că intelectul avea ultimul cuvînt, fiind printre primii care au prețuit favorabil sentimentele umane. Lui Augustin îi datorăm înțelesul actual al cuvîntului „inimă".

6. A fost cel mai subtil platonician creștin, contribuind mult la crearea bazelor unei sinteze între creștinism și teismul clasic provenit de la Platon și Aristotel. Plotin, care a trăit în secolul al III-lea d.Cr., l-a influențat decisiv prin sistematizarea făcută tradiției platoniciene, deși Augustin a devenit unul dintre cei mai

profunzi critici ai acestei tradiții filozofice căreia îi era atît de îndatorat.

7. A intuit mai clar decît toți predecesorii (și chiar decît mulți dintre cei care i-au urmat) că disputele de maximă importanță se nasc din problema relațiilor cuvintelor cu realitatea pe care încearcă să o descrie. A fost un deschizător de drumuri în studiul critic vizînd comunicarea nonverbală.

Anselm, Toma d'Aquino, Petrarca (care avea în permanență un exemplar „de buzunar" al *Confesiunilor*), Luther, Bellarmino, Pascal și Kierkegaard — toți se află în umbra acestui stejar falnic. Scrierile sale se numărau printre cărțile preferate ale lui Wittgenstein. Era o *bête noire* pentru Nietzsche. Analizele sale psihologice l-au prefigurat parțial pe Freud: a fost primul care a descoperit existența „subconștientului".

A fost „primul om modern": cititorul simte că Augustin i se adresează la un nivel psihologic extrem de ridicat, că este confruntat cu un sistem coerent de gîndire care, în mare, continuă să pretindă atenție și respect. El a influențat felul în care Occidentul a conceput ulterior natura omului și ce înțelegem prin cuvîntul „Dumnezeu". Deși, în calitate de continuator al lui Platon, Augustin era puțin preocupat de mediul fizic natural, scriind cu teamă despre cercetările științifice efectuate fără evlavie ori indiferente față de considerentele etice, supoziția omului de știință modern conform căreia ordinea matematică și rațiunea sînt trăsăturile supreme ale lumii nu a avut în Antichitate un apărător mai elocvent decît Augustin. Așadar, a

contribuit în mod decisiv la acea atitudine față de ordinea creată ce a făcut posibilă apariția științelor moderne. Pe de altă parte, el nu poate fi bine înțeles dacă este luat drept altcineva decît era — un om aparținînd lumii antice, a cărui gîndire și cultură erau în întregime modelate de literatura și filozofia Greciei și Romei și a cărui convertire la creștinism l-a pus oarecum în raport de contradicție cu trecutul clasic. Cît privește acel trecut, el a jucat atît rolul de critic, cît și pe cel de transmițător către lumile medievală și modernă.

La fel cum grecii pretindeau cu anumită îndreptățire că nimeni nu a scris poezie care să-l întreacă pe Homer, sau istorie pe măsura lui Herodot ori Tucidide, sau filozofie care să nu se rezume decît la o serie de note de subsol la Platon, Aristotel, stoici sau epicurei, tot astfel romanii au atribuit statutul de model clasic propriilor maeștri ai spiritului — Cicero pentru proză și oratorie, Vergiliu și Horațiu pentru poezie. În vremea lui Augustin existau oameni cultivați care știau pe de rost discursuri complete din Cicero, iar pe Vergiliu în întregime. Deoarece invenția tiparului a făcut cărțile relativ mai ieftine decît manuscrisele, astfel de performanțe de memorare par azi inutile și aproape incredibile, dar în lumea antică și medievală o mare parte din educația școlară consta în învățarea pe dinafară a textelor la o vîrstă impresionantă. Proza lui Cicero și poezia lui Vergiliu erau întipărite atît de adînc în memoria lui Augustin, încît rareori scria mai multe pagini fără vreo sugestie sau aluzie verbală. În tinerețe a citit plin de admirație istoriile sumbre ale Republicii romane

scrise de Sallustiu și comediile lui Terențiu. Și ele făceau parte din atmosfera literară în care trăia zi de zi Augustin, iar în proză va recurge frecvent la turnùri de frază preluate din literatura latină clasică. Multe asemenea aluzii au fost identificate abia relativ recent; este evident că multe au rămas nereperate.

În acele vremuri, Augustin nu era singurul om care avea o cultură literară atît de elevată. Formația sa culturală era specifică Africii romane — provincii coloniale bogate care s-au bucurat de lungi perioade de pace și prosperitate, cu oameni foarte educați, care își împodobeau vilele cu mozaicuri și sculpturi remarcabile de felul celor care se pot vedea la Muzeul Bardo din Tunis. După cucerirea regiunii de către musulmani, la două secole după moartea lui Augustin, malurile nordic și sudic ale Mediteranei au aparținut unor lumi culturale, chiar comerciale, separate, vorbind limbi diferite — cu excepția perioadei relativ scurte de dominație franceză în timpurile moderne. Dar în vremea lui Augustin, nordul și sudul Mediteranei aparțineau unei singure lumi; scriau și vorbeau o latină corectă, deși cei din Africa o pronunțau cu un puternic accent regional. Nordul Africii furniza Italiei* o mare parte din producția de cereale. O călătorie pe timp de vară de la Cartagina sau Hippona la Puteoli (Pozzuoli) sau Ostia era o scurtă croazieră făcută săptămînal de mai multe vase, iar contactele cu Italia erau dese și ne-

---

* Autorul se referă la partea Imperiului Roman care ocupa în Antichitate (pînă în anul 476) Peninsula Italică. La fel, bisericile italiene sînt lăcașuri creștine construite în această zonă geografică (*n.ed.*).

stingherite. Bogăția Africii romane o depășea deseori pe cea a Italiei, chiar în cazul familiilor înstărite; provinciile africane aveau un foarte puternic simț al independenței și al dorinței de a-și decide singure soarta.

Africa romană a dat scriitori marcanți: în secolul I, Manilius, cel care a scris un manual de astrologie în versuri; în secolul al II-lea, Fronto, tutorele împăratului Marcus Aureliu; Apuleius din Madaura, autor celebru, nu doar pentru *Măgarul de aur* (*Metamorfozele*), combinație tipică de magie, religie și erotism, dar și pentru manualele de largă circulație despre filozofia platonică; Aulus Gellius, autorul *Nopților atice* — un fel de îndrumar elementar în arta conversației protocolare la banchete. În vremea lui Augustin trăia Macrobiu, al cărui comentariu la „Visul lui Scipio" (ultimul capitol din *Republica* lui Cicero) a devenit ulterior o sursă importantă de informații despre filozofia neoplatonică în Occidentul medieval; dar și păgînul erudit Martianus Capella, cel care, probabil după moartea lui Augustin, a scris *Căsătoria dintre Filologie și Mercur* pentru a-i învăța pe cititori elementele celor șapte arte liberale și pentru a le arăta felul în care studiul îi poate înălța la ceruri.

În secolul al II-lea, o puternică misiune creștină din Africa de Nord a întemeiat un număr mare de congregații pentru care s-a tradus Biblia din greacă în latină. Printre cei convertiți la sfîrșitul secolului se aflau și figuri ilustre, precum Tertullian — autorul vocabularului teologic apusean și maestrul polemicilor sarcastice contra criticilor păgîni sau ereticilor periculoși

— și Ciprian, ales episcop al Cartaginei la scurt timp după botez, martirizat zece ani mai tîrziu, în 258, cel care a pledat pentru păstrarea purității rituale a Bisericii Catolice și pentru autoritatea juridică a slujirii apostolice. La începutul secolului al IV-lea, în timpul lui Constantin cel Mare, doi creștini africani au scris apologii de credință contra criticilor filozofice: Arnobius și Lactanțiu, îndatorați în parte scriitorilor creștini de limbă greacă care au trăit înaintea lor.

Populația Africii romane era foarte amestecată. În mediul rural, țăranii, berberi sau fenicieni, vorbeau limba punică. În porturi precum Cartagina sau Hippona, mulți negustori erau vorbitori de greacă, avînd legături strînse cu Sicilia sau cu sudul Italiei, în acea vreme (și mult după aceea) o regiune în mare măsură elinofonă. Dar latina era limba oamenilor instruiți, a armatei și administrației. Mediul familial și educația lui Augustin aparțineau exclusiv spațiului cultural latin, deși mama lui, Monica, avea nume berber.

În perioada romană tîrzie, Cartagina era un oraș comercial prosper. Locuitorii ei nu apreciau doar luptele din amfiteatre, între animale sau între gladiatori, ci și spectacole mai puțin sîngeroase, precum întrecerile de poezie sau piesele de teatru. Orașul avea juriști, medici și profesori de literatură — sau „gramaticieni“, cum erau numiți — bine pregătiți. Augustin nu s-a născut și nu a crescut în acest univers urban. Era băiat de la țară, născut la Tagaste, așezare colinară în provincia Numidia Consularis, răscruce de drumuri și tîrg — Souk-Ahras, în estul Algeriei de astăzi. Tatăl lui, Pa-

tricius, deținea cîțiva acri de pămînt și una sau două sclave, dar nu era nici pe departe un om bogat. Cînd a murit Patricius, Augustin era adolescent și avea multe probleme specifice vîrstei. Augustin a avut un frate și o soră, dar nu se știe exact dacă el era primul născut, al doilea sau al treilea. Educația la școala din Tagaste se afla în mîinile unui singur profesor, cum se întîmpla în toate localitățile mici. Augustin socotea că omul avea mai mult spor în mînuirea nuielei decît în insuflarea interesului elevilor pentru învățătură. Puțin timp după aceea, a trecut la alt profesor în Madaura, o localitate învecinată. După moartea lui Patricius, a plecat la Cartagina pe spezele unui vecin înstărit, Romanianus.

Mai tîrziu, Augustin a socotit anii de școală o experiență jalnică, importantă doar ca pregătire pentru conflictele, nedreptățile și dezamăgirile vieții mature. Băiat foarte sensibil și studios, era conștient că s-a instruit studiind opera autorilor celebri. De fapt, de pedepsele suportate de copii, indiferent cum erau administrate, beneficiau doar cei dispuși să cîștige, lăsîndu-i pe ceilalți marcați doar de resentiment, devenind și mai antisociali decît fuseseră. El nu a scris niciodată cu admirație sau recunoștință despre vreunul din profesorii săi.

A început să învețe grecește la Tagaste, ca elev. Deși nu se împăca cu truda asimilării limbii, în scurt timp a ajuns să citească diferite lucrări ori de cîte ori era necesar, iar la maturitate era în măsură să traducă chiar texte filozofice mai subtile. Dar nu a năzuit niciodată să stăpînească opera lui Homer sau literatura greacă,

cum se întîmpla cu mulți aristocrați în perioada romană tîrzie. El împărtășea o idee răspîndită în Occidentul latin la sfîrșitul Antichității, conform căreia sosise momentul ca Occidentul să se respecte din punct de vedere intelectual, să stea pe propriile picioare și să depășească stadiul de adaptare a capodoperelor grecești pentru uzul latinofonilor de condiție inferioară. Oamenii nu știau și nici nu voiau să afle că eroul lor Vergiliu îi datorează atît de mult lui Homer. Totuși, erau conștienți că, în filozofie, grecii au fost și au rămas maeștrii supremi. Cicero și Seneca au scris dialoguri și „scrisori", adaptînd dezbaterile filozofice ale grecilor la tipul de instruire al romanilor. Dialogurile filozofice ale lui Cicero erau o sursă inepuizabilă de informație limpede exprimată privitoare la disputele diferitelor școli, astfel încît, după vîrsta de douăzeci de ani, Augustin a ajuns să le cunoască foarte bine.

Deși nu era un necunoscător al limbii grecești, Augustin prefera să citească în latină, dacă versiunea exista. Cunoștea *Categoriile* lui Aristotel în traducere latină, precum și cercetările filozofului grec asupra legilor inferenței valide. Problema spinoasă a „viitorilor contingenți", discutată în celebrul capitol al nouălea din *Despre interpretare*, îi era deopotrivă cunoscută. În acord cu neoplatonicienii timpului, în legătură cu lipsa de determinații ale viitorului, folosea un limbaj mai determinist decît îl doreau urmașii lui Aristotel; el voia să spună că evenimentele care ne sînt „contingente" (i.e. nu s-ar fi petrecut dacă nu s-ar fi întîmplat ceva care să le cauzeze) nu sînt incerte pentru Dumnezeu (F 26.4–5). Cu alte cuvinte, deși avem un spirit prea

limitat pentru a-l vedea, viitorul este la fel de imuabil ca trecutul. Augustin era foarte interesat de logica și afirmațiile etice ale stoicilor. Era fascinat de problema măsurii în care limbajul comunică semnificația realității; era capabil să facă o analiză pertinentă a problemelor cuprinse în controversa hedonistă a lui Epicur, conform căreia prin „drept“ și „greșit“ înțelegem de fapt „plăcut“ și „neplăcut“.

În mod paradoxal, gînditorul grec a cărui operă l-a impresionat în cea mai mare măsură este Platon, ale cărui lucrări nu fuseseră traduse în latină decît în foarte mică măsură. Cicero tradusese aproape jumătate din *Timaios*, iar Calcidius scrisese (în secolul al IV-lea) un comentariu minuțios la acest dialog; Augustin ar fi avut posibilitatea să-l citească (dar probabil nu a apucat). Nu i-ar fi fost greu să găsească còpii grecești ale dialogurilor platonice fie la Cartagina, fie la Roma, unde a predat o perioadă de timp. În ambele orașe se găseau persoane care cunoșteau limba. Dar se pare că Augustin nu a studiat niciodată textul original.

Forma de filozofie platonică ce i-a reținut probabil atenția (la vîrsta de treizeci și unu de ani) a fost platonismul „modern“, numit astăzi neoplatonism, predat cu un secol înainte de Plotin (205–270) unui cerc ezoteric și prezentat apoi publicului de către discipolul, editorul și biograful său fidel, Porfir din Tyr (c. 232–c. 305). Deși Plotin preda la Roma, iar Porfir a trăit o parte a vieții în Sicilia, amîndoi au scris exclusiv în limba greacă. În ciuda abstracției și complexității ideilor, Plotin și Porfir au avut o influență uriașă

atît în Occidentul latin, cît și în Orientul grec. În timpul primei manifestări de entuziasm pentru platonism, Augustin a văzut în Plotin „un Platon renăscut" (Ac 3.41), expresie ce îi redă exact intenția. Plotin îl considera pe Platon mai mult decît un om înzestrat cu putere suverană de gîndire: pentru el, Platon reprezenta autoritatea însăși.

Asimilînd doctrinele esențiale ale eticii stoicismului și deopotrivă, prin intermediul lui Porfir, o mare parte a logicii lui Aristotel, neoplatonismul a început să domine integral toate celelalte poziții filozofice existente în Antichitatea tîrzie. Atît scrierile lui Plotin, cît și cele ale lui Porfir au fost traduse în latină de Marius Victorinus, un african care preda retorica și filozofia la Roma și care, de la înălțimea reputației sale, a șocat o aristocrație în mare parte păgînă, botezîndu-se în perioada în care s-a născut Augustin. Victorinus a tradus și unele lucrări de logică ale lui Aristotel și Porfir: *Introducerea* lui Porfir la logica aristotelică a fost redată cu asemenea claritate și concizie, încît cartea a fost un manual de referință timp de un mileniu.

Cicero

Prima și cea mai puternică influență în formarea filozofică a tînărului Augustin au avut-o dialogurile lui Cicero. Dintre numeroasele lucrări familiare lui Augustin, dialogul *Hortensius*, justificînd necesitatea gîndirii filozofice în oricare judecată critică — chiar pentru cel implicat în viața publică și politică —, a avut un

extraordinar efect catalitic. Chiar în lucrările din ultima parte a vieții, Augustin cita expresii din această carte, citită prima oară la vîrsta de nouăsprezece ani, ca elev la Cartagina. Cicero a adaptat parțial pentru lumea romană o pledoarie în favoarea studiului filozofiei, scrisă de însuși Aristotel. Idealul lui Cicero era autoadecvarea și convingerea că fericirea pe care fiecare o caută nu se găsește într-o viață închinată plăcerii, care nu face decît să distrugă atît respectul de sine, cît și prietenia adevărată. Meditînd asupra paradoxului potrivit căruia fiecare tinde să fie fericit, iar cei mai mulți sînt profund nenorociți, Cicero conchidea cu o sugestie plină de înțeles potrivit căreia mizeria omului s-ar datora unui fel de judecată a providenței, astfel că viața noastră de acum poate fi chiar o ispășire a păcatelor comise într-o întrupare anterioară. *Hortensius* conținea și un avertisment: căutarea plăcerii trupești în hrană, băutură și sex împiedică spiritul să aspire la lucruri mai înalte.

Augustin nu a fost niciodată gurmand sau alcoolic; dar dorințele sexuale erau puternice. Între șaptesprezece și optsprezece ani, la Cartagina, a trăit în concubinaj cu o fată ce aparținea clasei servitorilor, categorie socială socotită inferioară — o relație statornică ce punea capăt aventurilor adolescentine. Augustin a trăit cu ea peste treisprezece ani, fiindu-i întru totul fidel. La scurt timp, femeia a născut un băiat, inițial nedorit, dar apoi mult îndrăgit; l-au numit Adeodatus, „darul lui Dumnezeu", nume de origine punică echivalent cu Teodor sau Ionatan. Băiatul s-a dovedit foarte inteligent, dar a murit la șaptesprezece ani.

Dialogul *Hortensius* l-a îndemnat pe Augustin să se gîndească cu seriozitate la chestiunile de etică și la cele religioase. Tatăl său fusese păgîn, s-a botezat abia pe patul de moarte. Avusese un temperament violent, nefiindu-i întotdeauna fidel soției; Augustin nu lasă să se înțeleagă că s-ar fi simțit legat de el. Pe de altă parte, mama lui era devotată credinței și practicii creștine; era prezentă zilnic la rugăciunile oficiate în biserica locală, fiind deseori obsedată de vise și viziuni. Ea este cea care l-a inițiat pe Augustin în copilărie. Ca adolescent sceptic, participa cînd și cînd la slujbe în biserică alături de ea, deși era mult mai preocupat să atragă privirile fetelor aflate în cealaltă parte a lăcașului. În Cartagina, la nouăsprezece ani, a devenit conștient de seriozitatea problemelor ridicate de Cicero, mai ales în privința căutării fericirii, lucru ce l-a convins să-și procure o Biblie latină. A fost dezgustat de lipsa de claritate a textului și de stilul necizelat al acestei versiuni primitive, compilată de misionarii semidocți în secolul al II-lea. Vechea Biblie latină (a cărei reconstituire făcută de savanții moderni a fost o operație extrem de laborioasă) nu era o carte care să impresioneze un om pasionat de limbajul elegant al lui Cicero, de turnùrile de frază ale lui Vergiliu ori care se delecta la teatru cu piese de bună calitate. Dezgustat, Augustin a respins așa-zisul mit naiv despre Adam și Eva, precum și moralitatea îndoielnică a patriarhilor lui Israel. Incompatibilitatea între cele două genealogii ale lui Isus, relatate în Evangheliile după Marcu și Luca, a dat ultima lovitură de grație oricărei speranțe a mamei lui Augustin de a-și readuce fiul în Biserică (S 51.6).

Augustin și-a căutat sprijin în altă parte. A fost îndrumat către astrologie, care aparent oferea o călăuză pentru viață, dar care nu semăna prea mult cu o religie, și apoi către teozofia ocultă propovăduită cu peste un secol în urmă de Mani (216–277).

Mani

Religia lui Mani — sau maniheismul — exprima în formă poetică o repulsie față de lumea fizică, devenind rațiunea fundamentală a unei morale ultraascetice. Maniheii socoteau „partea inferioară a trupului" o lucrare dezgustătoare a diavolului, prințul consacrat al întunericului. În concepția lui Mani, sexul și întunericul erau strîns legate, Întunericul fiind esența ultimă a răului. Nu te puteai aștepta ca o astfel de religie să atragă un tînăr pentru care sexul avea un rol important (doar dacă toate pulsiunile inferioare ale individului puteau fi puse de această religie pe seama puterilor Întunericului, absolvindu-l de orice responsabilitate). Totuși, comunitatea maniheilor era formată din două clase sau niveluri de adepți. Doar celor aflați la nivelul superior — Aleșii — li se pretindea celibatul absolut. Auditorii obișnuiți, printre care se număra și Augustin, puteau întreține relații sexuale în perioadele „protejate" ale lunii, cerîndu-li-se să ia măsuri pentru a evita nașterea unui copil; dar apariția unui copil nu era un motiv de excludere din societate. Ca atare, Auditorilor li se permitea să trăiască cu soțiile sau, în cazul lui Augustin, cu concubinele, dar nu erau încurajați să vadă

cu ochi buni sexualitatea, considerată o născocire a diavolului.

Mani nega orice autoritate a Vechiului Testament, cu premisele sale asupra caracterului bun* al ordinii materiale a lucrurilor și al Creatorului ei. El a eliminat din Noul Testament toate textele care se refereau fie la ordinea și caracterul bun al materiei, fie la inspirația și autoritatea scrierilor din Vechiul Testament, socotindu-le interpolări. De altfel, Mani credea că Noul Testament astfel corectat era o carte serioasă. El recunoștea cu generozitate adevărul în orice sistem religios și respingea creștinismul catolic al dreptei credințe, socotit prea exclusivist și negativist în privința miturilor și formelor de închinare ale celorlalte religii. Totuși, voia să fie considerat creștin, susținînd că revelația lui a fondat o „religie distinctă“. Era un „eretic“ în sensul strict de persoană care dorește să se afle în miezul comunității, reinterpretînd documentele și credințele fundamentale ale acesteia în moduri inacceptabile pentru marea masă și persistînd în idei cînd era rugat să se corecteze. El folosea unele teme și termeni biblici, acceptînd rolul izbăvitor al lui Isus — dar îl înțelegea pe Isus mai degrabă ca simbol al condiției întregii umanități, decît ca persoană istorică ce a colindat pămîntul și a fost răstignit. În realitate, un mîntuitor

---

* Cuvîntul englez *goodness* a fost tradus în funcție de context prin „caracter bun“, „bine“, „Bine suprem“ — în raport cu divinitatea — sau „bunătate“. Echivalentul latin augustinian este *bonum* sau *Bonum ipsum* (*n.trad.*).

cvasidivin nu ar fi putut să se nască sau să fie ucis în trup (părere care anticipează doctrina islamică); răstignirea nu a fost reală, ci doar un simbol al suferinței ce reprezintă condiția umană universală.

Mani a interpretat tot ce a preluat din creștinism într-un cadru dualist și panteist; acest lucru se observă în mitologia extraordinar de complexă și de elaborată în care și-a așezat doctrina. Problema lui esențială era originea răului. El explica răul ca rezultat al unui conflict cosmic primordial încă activ între Lumină și Întuneric — acești termeni fiind deopotrivă simboluri și realități fizice. În lume, forțele binelui și răului cresc și descresc, astfel încît nici o parte nu o poate învinge pe cealaltă. Ca urmare a distrugerii cauzate de puterile Întunericului în tărîmul Luminii, mici fragmente din Dumnezeu — sau Suflet — s-au împrăștiat în lume în toate lucrurile vii, inclusiv în animale și plante. Se credea că mai ales pepenii și castraveții conțin elemente divine și, prin urmare, nu lipseau din dieta Aleșilor. Regulile de preparare a hranei Aleșilor erau complicate, vinul fiind strict interzis. Învățătorii și misionarii maniheiști preferau să recruteze adepți dintre membrii Bisericii. Pătrunderea noțiunilor maniheiste putea fi sesizată la euharistie, cînd creștinii acceptau azima, nu și potirul. Credincioșii erau impresionați mai ales de pergamentul fin și caligrafia cărților sacre maniheiste, de solemnitatea deosebită a muzicii lor.

Deși în mitul său Mani îi acorda lui Isus un loc însemnat, în comunitatea maniheistă calitatea de învățător suprem și infailibil nu o aveau nici Isus, nici vechile

cărţi iudaice, ci Mani însuşi, Apostolul lui Dumnezeu, adevăratul Apărător, cel despre care Isus prevestise că va veni cîndva pentru a revela adevărurile pentru care nici discipolii evrei nu erau suficient pregătiţi. Mani nu recunoştea particularitatea pe care Biserica a moştenit-o de la matricea iudaică. Printr-o ciudată întorsătură, îşi prezenta mitologia luxuriantă, parţial erotică, pretinzînd că oferă o explicaţie raţională şi coerentă a adevărului revelat, în totală opoziţie cu crezul simplu al adepţilor dreptei credinţe, care admiteau doar autoritatea. Propaganda maniheistă ataca în special moralitatea şi acurateţea istorică a Vechiului Testament, precum şi părţile Noului Testament care păreau prea iudaice pentru a fi pe gustul lor. Dar înainte de toate, maniheii pretindeau că sînt deţinătorii unicului răspuns satisfăcător la problema răului, socotit o forţă imposibil de eliminat, inerentă caracterului fizic al lumii materiale. Nimeni nu putea susţine în mod convingător că autorul suprem al unei lumi atît de neprimitoare putea fi deopotrivă atotputernic şi bun cu adevărat. Pentru ca argumentul să fie coerent, fie atotputernicia, fie binele trebuie sacrificate. Învăţaţii maniheişti erau siguri că oricine ştia, fără a recurge la definiţii sau cercetări suplimentare, ce se înţelege exact prin „rău".

Ca profesor, întîi la Cartagina, apoi la Roma, Augustin a rămas în legătură cu maniheii timp de zece ani. Critic combativ al conformismului catolic şi conştient de propria superioritate intelectuală faţă de membrii Bisericii, ai cărei episcopi îi nesocotea pentru lipsa de educaţie şi de judecată critică, el şi-a convertit mulţi

prieteni la maniheism. Dar în al treilea deceniu al vieții, Augustin nu a predat doar literatura latină și artele retorice, ci a reflectat și asupra chestiunilor filozofice și problemelor de logică la care îl conduceau în mod firesc studiile de retorică. Avea îndoieli din ce în ce mai mari: Oare Mani avea dreptate cînd spunea că puterea Luminii supreme era slabă și neputincioasă în lupta cu Întunericul? Cum putea cineva să venereze o zeitate atît de neputincioasă și de umilită? Mai mult, mitul maniheist atribuia un rol important celor două lumini intense și benefice ale soarelui și lunii, susținînd o poziție dogmatică cu privire la explicația eclipselor: în acele ipostaze, soarele și luna folosesc văluri speciale pentru a ascunde priveliștea înfricoșătoare a bătăliilor cosmice. Augustin a fost tulburat cînd și-a dat seama că exista un dezacord între părerea maniheilor și cea a celor mai buni astronomi. Chiar demitologizat, creștinismului dreptei credințe îi mai rămîne „ceva“ foarte important: Augustin bănuia că acest lucru nu era valabil în maniheism, unde mitul era esențial. Deziluzia crescîndă legată de sectă a atins apogeul în momentul în care și-a mărturisit îndoielile în fața lui Faustus, un învățător foarte prețuit de manihei. Augustin a observat că elocința lui Faustus era mai mare decît capacitatea lui de gîndire. Mai mult, viața morală a Aleșilor, proclamată perfectă și fără de păcat, se înfățișa mai puțin castă decît credea Augustin.

Augustin a început să caute alternative la maniheism. Devenise interesat în combinarea credințelor mani-

heiste vizînd echilibrul dintre bine și rău cu ideile neopitagorice de proporție ca element al frumuseții întregului, de „monadă“ bună (unu este unu și totul — și veșnic va fi astfel) în contrast cu răul pluralității infinite. În jurul vîrstei de douăzeci și cinci de ani, Augustin a scris chiar o carte pe această temă, pe care a disprețuit-o în analizele ulterioare socotind-o o bucată de aluat pe jumătate coaptă și prost digerată (C iv. 20–27). Treptat, îndoielile l-au „cufundat“ într-o suspendare a judecății. Augustin a devenit foarte interesat în teoria cunoașterii: Cum cunoaștem? Cum putem fi absolut siguri? Cum comunicăm între noi cînd cuvintele pot fi înșelătoare sau pot fi interpretate într-un sens complet diferit de cel urmărit de vorbitor? Oare limbajul de fiecare zi, care încalcă atît de frecvent regulile logicii, este o sursă de lumină sau de ceață?

În această stare de incertitudine devora Augustin cărțile filozofilor sceptici care afirmau dogmatic nesiguranța și caracterul neconcludent al tuturor părerilor acceptate, al percepției prin simțuri și al puterii cuvintelor de a spune lucruri importante, încă necunoscute.

Acestea îi erau gîndurile în anul 384 cînd, sosind la Milano* ca profesor de retorică al orașului, spera să dobîndească o poziție și mai înaltă. Milano era reședință imperială. Dacă, în ciuda zîmbetelor stîrnite de accentul său african, ar fi putut vorbi atît de convingător încît

---

* În epoca romană și ulterior (pînă la începutul secolului al VII-lea), orașul s-a numit Mediolanum. Autorul menționează exclusiv denumirea modernă a localității atît în legătură cu Augustin, cît și cu ilustrul său contemporan, episcopul Ambrozie *(n.ed.)*.

să atragă favorabil atenția curții și dacă ar fi putut cîștiga sprijinul oficialităților influente, ar fi putut năzui să fie numit guvernatorul unei provincii (C vi.19). Existau desigur obstacole în calea acestei ambiții: Augustin era un provincial de condiție medie, lipsit de o avere personală care să îl gireze. Mai mult, continua să trăiască alături de o „soție nelegitimă", iubita lui cartagineză, mama lui Adeodatus. Ce nu deranjează la un profesor de retorică predînd la oraș poate deveni inacceptabil într-o casă de guvernator. Mama lui, văduva Monica, urmîndu-l cu devotament la Milano, a observat că mult îndrăgita, dar puțin educata, tovarășă de viață a fiului ei era o piedică fatală în calea dorinței lui mundane de a obține titluri și onoruri. În cele din urmă, femeia a fost trimisă înapoi în Cartagina. Despărțirea a produs multă suferință ambelor părți. Augustin s-a logodit apoi cu o tînără bogată, a cărei zestre ar fi putut contribui la realizarea speranțelor sale. Pînă la împlinirea vîrstei măritișului, Augustin s-a consolat cu o concubină temporară; femeia nu l-a marcat în mod deosebit, sentimentele lui au fost indiferente.

La Milano, Augustin a întîlnit pentru prima dată în viață un intelectual creștin înzestrat cu o inteligență comparabilă: episcopul Ambrozie, om de înaltă cultură, care cunoștea și căile de acces spre „coridoarele" puterii, la curte. L-a primit cu amabilitate pe Augustin; Monica îl respecta în mod deosebit ca preot. Înainte de a deveni episcop (374), fusese guvernatorul provinciei din acea parte a nordului Italiei. Educat într-o familie aristocratică și creștină, vorbea fluent grecește. Pentru

predicile sale el a preluat idei și s-a inspirat nu doar de la teologii creștini elinofoni precum Vasile de Cezareea ori de la teologul evreu Filon — contemporan mai vîrstnic cu Sfîntul Pavel —, ci și de la Plotin. Tot ce îi datora Ambrozie lui Plotin era asociat prudenței pe care o manifesta față de filozofia păgînă, socotită o cale către adevăr.

Alt intelectual creștin din Milano care a avut o influență asupra lui Augustin a fost un om mai în vîrstă pe nume Simplicianus; acesta l-a introdus într-un cerc de laici cu poziții sociale înalte și foarte cultivați, care se întîlneau pentru a-i citi pe Plotin și Porfir. Îl admirau mult pe Marius Victorinus, care și-a dedicat ultimii ani dezvoltării logicii neoplatonice în apărarea dogmei Treimii. Augustin nu a fost niciodată prea influențat de scrierile teologice obscure ale lui Victorinus, dar lecturile din Plotin și Porfir, în versiunea lui Victorinus, i-au stîrnit interesul. Faptul în sine poate surprinde cititorul modern pentru care neoplatonismul pare încîlcit și ezoteric. Filozofia neoplatonică a Ființei pornește de la supoziții sau axiome foarte diferite de cele ale metodei științifice moderne: punctul ei de plecare este intelectul, nu materia.

Plotin și Porfir

Scrisă de Porfir, biografia lui Plotin ilustrează respectul deosebit de care se bucura marele filozof, cel puțin în cercul restrîns de discipoli. Porfir a scris biografia pentru ediția pe care o întocmise: în parte dorea

ca toată lumea să știe cîtă dreptate a avut maestrul cînd i-a încredințat publicarea tratatelor; cît de mult a apreciat Plotin inteligența critică a discipolului și capacitatea de a compune versuri extatice inspirate; cum, la vîrsta de șaizeci și opt de ani, Porfir, într-un moment binecuvîntat, a atins uniunea mistică cu Unul — experiență pe care a trăit-o doar de patru ori însuși Plotin, cel înzestrat cu har divin. Plotin este prezentat ca un om de geniu unic, al cărui spirit protector era superior, a cărui atenție nu slăbea niciodată nici pe cele mai înalte culmi ale intelectului.

Asemeni contemporanului mai în vîrstă, Origene, Plotin a dus o viață ascetică, restrînsă la un minim de hrană și somn; a fost vegetarian și a disprețuit igiena. „Părea întotdeauna rușinat că se află în trup“ și nu-și sărbătorea niciodată ziua de naștere. Pentru numeroșii săi discipoli, bărbați și femei, Plotin reprezenta modelul patern, fiind consultat în toate deciziile majore sau minore ale vieții. Avea un discernămînt neobișnuit în depistarea minciunii și, asemeni episcopilor creștini, era rugat să medieze conflictele. A reușit să-l convingă pe hipersensibilul Porfir să nu se sinucidă.

În sistemul său filozofic, Plotin intenționa să facă un fel de descriere de ansamblu a întregii structuri a lucrurilor pe baza supoziției că există o corespondență intimă între realitate și procesul gîndirii umane. El acorda multă importanță dialecticii dialogurilor platonice, *Parmenide* și *Sofistul*, mai ales analizei identității și diferenței. Cu alte cuvinte, dacă spunem că *x* și *y* sînt „aceiași“ și dacă ne interesează asertiunea identității,

înseamnă că există o distincție între ei. Invers, dacă spunem că *x* și *y* sînt diferiți, înseamnă că există o identitate fundamentală între ei. Astfel, dincolo de multiplicitatea și de diferențele percepute și trăite în această lume, există o unitate și o permanență. La fel, lumea aparențelor percepute este lumea schimbării continue, dar schimbarea presupune un substrat care rămîne nemodificat.

Platon atribuia imutabilitate lumii superioare a Ființei, percepută de intelect, spre deosebire de curgerea mereu schimbătoare a Devenirii, sesizată de simțurile corporale. De aici teoria platonică a Formelor (sau a Ideilor) ca absolute eterne: orice lucru din lumea asta pe care îl numim drept, bun, frumos sau adevărat există ca atare doar în măsura în care derivă din respectivul absolut. Formele reprezintă realitatea obiectivă, constantă și universal valabilă. Mai mult, aceste universale nu sînt percepute prin cele cinci simțuri, ci printr-un proces matematic riguros de pură abstracție mentală. Oricît de anemice ar părea aceste abstracții, platonismul percepe universalele drept agenți supergenerativi: existențele individuale nu pot fi explicate izolat, ci doar ca membrii unei clase anterioare. Așadar, pentru un platonician, universalul este mai real decît orice caz particular — doctrină ce a întîmpinat critica aristotelică potrivit căreia universalele sînt clasificări mentale ce posedă realitate doar întrupate în existențe particulare. În „Introducere“, Porfir urmărea ideea reconcilierii lui Platon cu Aristotel, suprapunînd cele două opinii și evitînd să dea un verdict părtinitor.

Aristotel fusese interesat de conștiința de sine în care cunoscătorul și obiectul cunoscut se identifică. Plotin a dus mai departe această observație și a elaborat o teologie ale cărei teme îi păreau lui Augustin afirmații de la sine înțelese. În punctul culminant al ierarhiei ființei se află Unul, Dumnezeu, cel necunoscut și Absolut, deși perceput de suflet ca prezență ce transcende întreaga cunoaștere. În marele lanț (continuum), al ființei, pe care Plotin îl identifica cu structura lucrurilor, nivelul superior este cauza a tot ce se află subiacent. Plotin vorbea despre evoluția sau dezvoltarea ierarhiei ființei ca „emanație“ — o imagine avînd un caracter fizicalist accentuat. În procesul emanației există o pierdere treptată, deoarece fiecare efect este ceva mai slab decît cauza ce l-a produs. Totuși, imperfecțiunea inerentă inferiorității efectului poate fi depășită dacă acesta revine la cauza sa. Iar cauza însăși rămîne permanent nediminuată prin faptul că dă naștere continuu efectului inferior.

Această concepție despre emanația cauzală în marele lanț al ființei i-a permis lui Plotin să dobîndească mai multe lucruri deodată. Pe de o parte, a rezolvat problema modului în care se evită pierderea oricărei relații între Unul transcendent și lume, fără ca Absolutul să înceteze a fi Absolut și fără ca lumea să suprime logic existența în întregime. Concepția lui exprima un fel de salvare prin „convertire“ către sursa ființei. Pe de altă parte, a atenuat o problemă care îi supunea pe platonicieni la exerciții mentale dificile, și anume să răspundă la întrebarea: Cum a putut pătrunde răul în

miezul lucrurilor, de vreme ce ele erau „saturate“ de Binele suprem și de puterea supremă?

Potrivit învățăturii lui Plotin, în vîrful ierarhiei se găsesc trei existențe divine: Unul, Intelectul și Sufletul. Unul este Binele suprem, astfel că toate nivelurile inferioare ale ierarhiei aflate sub Unul trebuie să fie totodată distincte de bine; pe scurt, mai puțin decît binele absolut. Chiar Intelectul îi este inferior, amăgindu-se cu privire la propria măreție. Sufletul, situat și mai jos în ierarhie, are puterea de a produce materie. Materia, situîndu-se la extremitatea opusă a ierarhiei față de Unul cel bun, este în termeni cosmici răul absolut, neființa fără formă.

Neoplatonicienii urau sincer teosofia, iar forma ei maniheistă mai mult decît orice. Tratatul lui Plotin *Împotriva gnosticilor* (ii.9) a inaugurat o serie de eseuri neoplatonice contra maniheismului. Considerînd cosmosul marele lanț al ființei, Plotin declara că răul nu este altceva decît o lipsă de ființă-și-bine, datorită simplului fapt al apartenenței la un nivel inferior. Dar și alte două explicații ale răului erau relevante în concepția sa. Dintre ele, prima lua în considerație consecința utilizării greșite a liberului arbitru datorită înclinării sufletului către slăbiciune; a doua se referea la materie. Slăbiciunea din suflet îl făcea să fie absorbit de lucrurile exterioare și materiale. Prin urmare, răul amoral cosmic datorat lipsei de ființă inerente materiei devine o sursă a răului moral în suflet. „Fără materie nu poate exista rău moral“ (Plotin i.8, 14). Prezența materiei în suflet îi dezvăluie slăbiciunea și îi motivează căderea. În ace-

lași timp, Plotin voia să spună că înălțarea și coborîrea sufletului sînt necesare pentru împlinirea forțelor sale potențiale și pentru serviciul pe care sufletul trebuie să îl facă lumii inferioare a simțurilor (iv.8, 4–5). Pe bună dreptate, putem deduce că nici Plotin nu a avut o poziție clară și consecventă. După convertire, Augustin a încercat să corecteze erorile lui Plotin.

Teoriile lui Porfir erau foarte asemănătoare cu cele ale maestrului său. În școala neoplatonică exista un diferend cu privire la cultul zeilor. Plotin și Porfir erau rezervați în privința participării la sacrificii pentru îmbunarea spiritelor. Porfir a scris un tratat, *Despre întoarcerea sufletului* (la Dumnezeu), care l-a impresionat profund pe Augustin. Tratatul adopta o poziție de compromis: accepta că se poate obține o filozofie de calitate în locurile sfinte de la oracolele de inspirație, filozofie revelată de Apollo prin profetesele sale, dar îi critica pe acei păgîni care credeau că sufletul poate fi purificat direct prin participarea la sacrificii în temple sau prin acte rituale exterioare. Sacrificiile animale erau prea lumești. Mai mult, obiceiul de a consuma apoi carnea nu se potrivea cu principiile vegetariene. Așadar, Porfir susținea că purificarea sufletului poate fi împlinită doar prin „înălțarea din trupul“ cu care fusese unit printr-un concurs nefericit de împrejurări. Prin abținerea de la consumul de carne și prin abstinență sexuală, sufletul se poate elibera treptat de constrîngerile trupești.

Porfir susținea că fericirea constă în înțelepciunea la care se ajunge prin respectarea vechiului imperativ delfic: „Cunoaște-te pe tine însuți.“ Se poate admite

că răutatea sufletească îl face pe om incapabil să practice contemplarea intelectuală continuă, iar astfel de momente sînt în cel mai bun caz trecătoare. Dar „învață să te întorci la tine; adună din trup toate elementele spirituale risipite și reduse la un morman de bucăți și fragmente.“ „Sufletul sărăcește pe măsură ce legăturile cu trupul sînt mai puternice. Dar se poate realmente îmbogăți dacă își descoperă adevăratul eu, adică intelectul.“ „Țelul nostru este să ajungem la contemplarea Ființei.“ „Cel care îl cunoaște pe Dumnezeu îl are pe Dumnezeu prezent în el. Cel care nu îl cunoaște este absent din Dumnezeu, care este pretutindeni prezent.“ *Confesiunile* lui Augustin sînt inspirate de acest limbaj.

Porfir susținea că Dumnezeu conține toate lucrurile, dar nimic nu îl conține. Unul este prezent în tot ce participă la existența care provine din sursa lui divină. Binele trebuie să se autorăspîndească. Dar orice pluralitate depinde de și caută să se întoarcă la o unitate superioară și anterioară. În ierarhia ființei, este de la sine înțeles că este bine să existi și că gradele ființei sînt și gradele binelui. Porfir scria că „orice lucru care are ființă este bun în măsura în care are ființă; și trupul își are propria frumusețe și unitate.“ (Augustin spune același lucru — VR 40.) Sufletul ocupă o poziție intermediară între lucrurile materiale și domeniile superioare ale realității inteligibile. Prin neglijență și printr-un inexplicabil act de sfidare autoimpusă, sufletul este capabil să se afunde în mîndrie, invidie și plăceri trupești. Dar prin cumpătare ascetică și contemplare introspectivă, sufletul se poate înălța la adevărata împlinire:

„beatitudinea* lui Dumnezeu". Augustin și-a însușit această expresie.

Porfir a luat de la Plotin ideea potrivit căreia în punctul culminant al lanțului ființei se află, dincolo de domeniul de percepție al celor cinci simțuri ale noastre, o Triadă divină a ființei, vieții și inteligenței, considerate elemente interdependente, definită ca o unitate în interiorul căreia se pot distinge diferențe. Structura lucrurilor este cea a unei procesiuni ritmice pornind de la principiul ultim al ființei, de la potențialitate la actualitate, de la abstract la concret, de la identitate la alteritate, care este deopotrivă o diminuare a nivelului ființei. Destinul sufletelor eterne este întoarcerea la locul de unde au plecat. Sufletele sînt în sine nemuritoare. Doctrina întoarcerii sau a convertirii explică doctrina Reamintirii (Platon), potrivit căreia orice cunoaștere este o aducere aminte a unui lucru cîndva (într-o existență anterioară) cunoscut, dar uitat. Această doctrină a fost în mare parte înlocuită de neoplatonicieni — iar după ei de Augustin — cu noțiunea de iluminare divină ce „strălucește" în suflet.

Către sfîrșitul vieții, Porfir (unii scriitori creștini pretindeau că fusese creștin în tinerețe, dar că apoi a devenit apostat) a redactat un lung și înverșunat text ce ataca convingerile creștine și veridicitatea istorică a cărților biblice. Augustin nu cunoștea această carte scrisă împotriva creștinilor. Totuși, se poate spune pe drept cuvînt că lucrările lui Porfir oferă o filozofie reli-

---

* Cf. lat. *beatitudo* (*n.trad.*).

gioasă alternativă concepută, conștient sau nu, ca rival pentru și antidot la creștinism.

Grupul de platonicieni din Milano l-au asaltat pe noul profesor de retorică cu traducerile lui Victorinus după tratatele lui Plotin și Porfir. Limbajul în care era abordată problema răului și experiența mistică a tărîmului transcendent imaterial a avut un impact extraordinar asupra lui Augustin. Neoplatonicienii explicau că sufletul are o putere imediată și inerentă de autocunoaștere; mai mult, afirmau că această putere poate fi conștientizată doar pe măsură ce și în momentul în care percepțiile celor cinci simțuri sînt ignorate, iar spiritul suferă, prin dialectică, o purificare care îl golește de imagini materiale și îl ridică la viziunea extatică despre care vorbea Platon. Ei credeau că aceasta era o putere naturală a sufletului, conștientizată pe măsură ce se deschide treptat către lumina divină, către adevărul divin.

Augustin va descrie mai tîrziu, în cartea a șaptea a *Confesiunilor*, felul în care a aprofundat metoda neoplatonică la Milano. Platonismul l-a eliberat de noțiunea maniheistă de Dumnezeu ca materie luminoasă subtilă. Reculegîndu-se în singurătate și abordînd calea regresului dialectic din exterior către interior, de la inferior și material la superior și spiritual, a ajuns în scurt timp la o viziune despre adevărul etern și frumusețea neschimbătoare. Era dezamăgit de caracterul trecător al unei experiențe atît de profunde și de faptul că după aceea s-a regăsit la fel de măcinat de orgoliu și patimă ca înainte. Totuși, știa că în acea „străfulgerare tremurîndă" a atins o scăpărare orbitoare a Ființei imuabile

și eterne, o realitate imaterială care îi transcende integral propria minte mult prea schimbătoare (C vii.23). Nu există nici un fel de sugerare ori referire ulterioară, consemnată după creștinare, cum că această preconvertire ar fi fost mai puțin autentică. Mai tîrziu, în *Confesiuni* (xi.11), a folosit un limbaj aproape identic despre uniunea iubirii cu teama, teamă pricinuită de contemplarea Celuilalt, imposibil de atins, atît de îndepărtat și de „diferit“, a iubirii născute din convingerea că Celălalt este atît de asemănător și de aproape; teama corespunde atributelor negative și impersonale, iar iubirea pretinde să fie redată în termeni personali sinceri.

Augustin a arătat că la baza experienței descrise se află convingerea că o creatură limitată aspiră fără încetare la o împlinire aflată doar dincolo de ea și, de fapt, dincolo de capacitatea umană de definire și descriere.

Îndemnurile neoplatonice privind eliminarea pasiunilor și a senzațiilor fizice l-au readus pe Augustin la avertismentul lui Cicero conform căruia libertatea sexuală nu contribuie la limpezirea minții. Tratatul lui Porfir despre vegetarianism susținea că, „la fel cum preoții din temple trebuie să se abțină de la relații sexuale pentru a fi neîntinați din punct de vedere ritual în momentul sacrificiului, tot astfel sufletul fiecărui om trebuie să fie la fel de curat pentru ca Dumnezeu să i se arate“. Augustin știa că este „tras în jos de povara vieții trupești“. Nu era creștin, deși, prin intermediul unor creștini precum Simplicianus din Milano, descoperise o experiență ce avea o profundă impor-

tanță psihologică pentru el, oferindu-i atît o senzație de totală siguranță, cît și conștiința propriei vremelnicii în comparație cu Ființa eternă a celui supranumit Unul. Se găsea sfîșiat între o filozofie meditativă, care îi îndemna sufletul către lucruri mai înalte decît trupul, și obișnuința unei activități sexuale, care îl încătușa și în care găsise de multă vreme o sursă de satisfacție fizică, dacă nu chiar psihică. Augustin a început să se roage și să nădăjduiască că va ajunge la castitate, „dar nu încă" (C viii.16). Era o consolare și un stimul faptul că, în *Hortensius*, Cicero susținea: „Simpla căutare a unei fericiri superioare, nu doar obținerea ei, este o recompensă mai mare decît toate bogățiile, onoarea sau plăcerea fizică."

Drumul către convertire

Dacă efectul paradoxal al dialogului ciceronian *Hortensius,* citit la nouăsprezece ani, fusese maniheismul, rezultatul lecturilor platonice la vîrsta de treizeci și unu de ani a fost Biserica, obiectul urii acerbe a lui Porfir. Cercul neoplatonic din Milano era interesat în special de părți din Noul Testament precum prologul Evangheliei după Ioan sau limbajul puternic platonizant al Sfîntului Pavel din 2 Cor. 3–4, care oferea un temei biblic platonismului creștin. Creștinii din grup erau preocupați să interpreteze Epistola către Romani a Sfîntului Pavel într-un mod care evita determinismul și dualismul maniheist. Ca maniheist, Augustin îl socotea pe apostol inconsecvent nu doar cu Vechiul Tes-

tament, ci și cu sine. Limbajul paulinic referitor la conflictul dintre trup și suflet (Gal. 5 și Rom. 7) era socotit de manihei carta credinței lor, potrivit căreia pulsiunile sexuale sînt sursa oricărui rău. Neoplatonicienii din Milano au adoptat o poziție mai puțin pesimistă. La puțină vreme după aceea, Augustin s-a convins că între Platon și Cristos nu era decît un pas mic și simplu de făcut și că învățătura Bisericii era de fapt un „platonism pentru cei mulți“, un mod pitoresc și alegoric de a te adresa minților nefilozofice cu scopul de a-i face moderați cel puțin în comportament. Către sfîrșitul vieții, mult timp după ce rezervele sale cu privire la anumite elemente din tradiția platonică deveniseră specifice și explicite, Augustin a recunoscut în repetate rînduri cît este de îndatorat lucrărilor neoplatonice. La Hippona, pe patul de moarte, în timpul lungului asediu al orașului de către vandali, ultimele cuvinte rostite au fost un citat din Plotin.

Spiritualitatea neoplatonică și accentul pus pe interioritate și pe eliberarea de preocupările lumii exterioare i-au acutizat sentimentul că este mînat în două direcții diferite, pulsiunea sexuală trăgîndu-l înapoi. Citind epistolele Sfîntului Pavel, a început să creadă că, de fapt, condiția sa era deplin înțeleasă de apostol. Trăia un puternic conflict interior. Conștiința mizeriei s-a accentuat sensibil într-o zi cînd, plimbîndu-se pe stradă la Milano, a trecut pe lîngă un cerșetor beat care rîdea fericit (C vi.9). Privindu-l, și-a dat seama că omul nu îi inspira milă, ci invidie. Profesorul de retorică a descoperit importanța scrisorilor paulinice.

Spre sfîrșitul anului 386, în grădina casei din Milano unde locuia împreună cu mama și cu fostul său discipol, Alypius (avocat capabil care împărtășea convingeri maniheiste; ulterior a devenit episcop de Tagaste), Augustin a luat o hotărîre. Sănătatea i se înrăutățise din cauza acceselor de astm și pierderii vocii; nu se poate spune dacă acesta a fost un simptom al indispoziției sau o cauză ce i-a motivat hotărîrea. A decis să-și abandoneze postul de profesor și toate ambițiile legate de cariera lumească. Partea cea mai dificilă părea renunțarea definitivă la căsătorie: oare va reuși să trăiască fără o femeie? De la un prieten african, funcționar la curte, Augustin a aflat de existența unei comunități de asceți care trăiau la Milano și de faptul că Anton — pustnicul egiptean căruia Atanasie, episcopul Alexandriei, i-a consemnat biografia, biografie tradusă imediat în latină pentru cititorii occidentali — a renunțat la avere. Dacă ei au putut ajunge la castitate, și el va fi în stare. Sau îi era prea slabă voința?

Potrivit relatării cărții a opta din *Confesiuni*, scrisă după paisprezece ani, Augustin a luat copia epistolelor paulinice, a deschis-o la întîmplare și, în felul celor care căutau soluții pentru viitor în Vergiliu, s-a luat după primul text ce i-a căzut în fața ochilor — ultimele cuvinte din Rom. 13, în care desfrîul contrastează cu chemarea de a te „îmbrăca în Cristos". Augustin își descrie hotărîrea într-un limbaj literar încîntător, folosind versuri din poetul Persius, o expresie remarcabilă din Plotin și o aluzie simbolică la căderea lui Adam în grădina Edenului. El povestește cum a auzit un fel de

voce ca de copil poruncindu-i: „ia și citește“ (*tolle, lege*). Cît anume din povestire este relatare pură și cît ficțiune sau retorică — iată o problemă controversată, căci există cu siguranță și un element literar. La fel de sigur este că la Milano, la sfîrșitul lui iulie 386, a hotărît să renunțe la căsătorie și la ambițiile lumești, să se boteze și să-și abandoneze postul de profesor.

Convertirea nu s-a făcut dintr-o dată, a fost punctul culminant după multe luni de gestație dureroasă. Ulterior, însuși Augustin a comparat procesul convertirii cu cel al unei sarcini. Alegerea a marcat o schimbare de conținut, mai degrabă etică decît intelectuală. Povestea din *Confesiuni* presupune că în anul 386 el socotea pasiunea sexuală unicul obstacol între sufletul său și unirea cu adevărul necorporal etern. Ceea ce îl învățaseră Plotin și Porfir a devenit acum posibil și real cu ajutorul unui text din Sfîntul Pavel. După cincisprezece ani scria despre „iluzia“ unora de a crede că în această viață este posibil ca mintea omului să se rupă de lumea fizică pentru a pătrunde „lumina neumbrită a adevărului neschimbător“ (CE iv.20). Totuși, în clipa în care a avut sentimentul că a „intrat în port după o călătorie furtunoasă“, rugăciunile Monicăi privitoare la convertirea și botezul lui au fost ascultate. Fiul atîtor lacrimi nu putea să se piardă!

Cîteva luni mai tîrziu declara că, deși vechile dorințe nu încetau să-i tulbure visele, începea să facă progrese, căci de-acum privea uniunea sexuală cu repulsie, ca o „dulceață amară“ (Sol i.25). Năzuințele ascetice nu l-au convins să se facă pustnic. Visa să se afle într-o

comunitate de prieteni mireni cu care să împărtășească entuziasmul pentru Platon și Sfîntul Pavel, pentru o parte din opera lui Cicero (mai ales pentru *Disputele tusculane*). Au trecut opt luni între hotărîrea luată în grădina din Milano și Paștile anului 387, cînd a fost botezat de Ambrozie o dată cu fiul său natural, Adeodatus, și cu prietenul său, avocatul Alypius. În acest răstimp, el, Monica, precum și un grup de prieteni și discipoli au închiriat o vilă la Cassiciacum, pe dealurile din apropierea lacului Como, unde avea toate condițiile să se însănătoșească și să-și regîndească poziția.

În scrierile sale din această perioadă, convertirea nu pare motivată de dorința de a scăpa de îndoielile apăsătoare ale scepticismului filozofic printr-un refugiu în umbra autorității dogmatice a Bisericii. Sursa mizeriei și dezamăgirii se afla în el. Totuși, problema autorității ocupa un loc proeminent în controversele dintre catolici și manihei, Augustin acceptînd să se supună lui Cristos și comunității sale. Considera că pretenția de autodeterminare înseamnă mîndrie (C x.58). Începînd din toamna anului 386, scrierile sale vor face aluzii frecvente la Biblie și la doctrina creștină. La Cassiciacum a scris că autoritatea și rațiunea sînt căi paralele către adevăr, autoritatea fiind reprezentată de Cristos, iar rațiunea de Platon. Autoritatea poate indica direcții pe care rațiunea le înțelege ulterior. Autoritatea este anterioară în timp, rațiunea este anterioară în ordinea realității. Omul cultivat alege calea filozofică a rațiunii, dar nici acolo rațiunea nu indică direcția necesară. Pe de altă parte, o încredere oarbă în autoritate trebuie ferită de

un mare pericol: Cum se pot distinge fără rațiune diferitele pretenții de autoritate? Cum se poate deosebi autoritatea divină autentică de cea a spiritelor inferioare venerate de păgînii care pretind că prezic viitorul prin divinație și profeție? Totuși, se dovedește că autoritatea divină a lui Cristos reprezintă simultan rațiunea supremă. El este însăși Înțelepciunea lui Dumnezeu, identică cu Intelectul (*Nous*) în Triada supremă a lui Plotin (O ii.26–27).

Ne întrebăm în cele din urmă care idei despre Dumnezeu și om au fost acceptate de Augustin ca urmare a botezului și mărturisirii de credință. Redusă la temeiurile fundamentale și schematice, credința creștină îl invita să facă următoarele afirmații. În primul rînd, lumea ordonată provine din Binele suprem care este totodată Puterea supremă, nefiind doar cel mai bun lucru care există, ci și perfecțiunea pe care mințile noastre nu o pot cuprinde: ideea de ființă superioară. Pe drept cuvînt, „el“ este obiectul venerației și adorației. Nu trebuie să ne gîndim la un Dumnezeu implicat într-o luptă de la inferior la superior, precum oamenii (ori cum era puterea Luminii la manihei), ci mai degrabă la un Dumnezeu avînd un scop creator și salvator, consecvent în relația cu universul în general și cu creatura rațională în particular. Treapta superioară pe scara valorilor este iubirea, adevărata natură a lui Dumnezeu.

În al doilea rînd, natura umană, așa cum este percepută, nu corespunde intențiilor Creatorului. Mizeria umană este perpetuată de egotismele sociale și individuale, omul fiind obsedat de ignoranță, de mortalita-

te, de scurtimea vieții, de slăbiciunea voinței și, înainte de toate, de respingerea brutală și premeditată a binelui adevărat. Pe scurt, omenirea are nevoie de remediul vieții eterne și de iertarea păcatelor sau de zidire prin iubirea de Dumnezeu.

În al treilea rînd, Dumnezeul suprem a acționat în limitele timpului și istoriei în care trăim și pe care „el“ le transcende, oferindu-ne cunoaștere, viață, putere și (cel mai prețios dar dintre toate) umilință, fără de care nimeni nu învață nimic. Această lucrare și-a avut punctul culminant în Isus, model dat omenirii prin viața și învățătura sa înțeleaptă și prin relația filială unică cu „Tatăl“ suprem. Isus a personificat darul iubirii de Dumnezeu prin umilința întrupării și morții sale. Calea către această lucrare dumnezeiască de salvare a omului căzut se găsește prin acceptarea credinței și prin aderarea la comunitatea adepților lui Isus, o comunitate organizată căreia Isus i-a încredințat Evanghelia și semnele legămîntului tainic ale apei, pîinii și vinului. Prin urmare, Duhul sfințeniei îl unește pe om cu Dumnezeu dîndu-i speranță pentru viața ce va veni, a cărei chezășie ultimă este învierea lui Isus, și pentru transformarea vieții personale și morale a omului, astfel încît aceasta să fie pe măsura comunității sfinților în prezența lui Dumnezeu.

În aceste teme, învățătura creștină i se adresa lui Augustin în termeni transcendenți care făceau punte cu moralitatea și metafizica platonică. Era important faptul că Augustin punea laolaltă limbajul negativ și impersonal al lui Plotin despre Unul sau Absolut și con-

ceptul biblic de Dumnezeu ca iubire, putere, dreptate și iertare. Pentru teism este esențial faptul că misterul lui Dumnezeu nu este cunoscut doar în măreția și în gloria naturii, ci și prin autodezvăluire — prin analogie cu cel care face cunoscut celorlalți lucrul pe care ei singuri nu îl pot afla. După anul 387, aceste idei vor deveni principii absolute pentru Augustin.

2
Artele liberale

Augustin nu a delimitat niciodată clar filozofia de teologie, probabil datorită faptului că platonismul a contribuit decisiv la convertirea lui la creștinism. El nu credea că rațiunea filozofică este o servitoare a religiei ori o tîrfă periculoasă gata să seducă intelectul și să îl convingă că poate atinge țelul suprem fără ajutorul și harul lui Dumnezeu. Pentru el, subiectul principal al filozofiei era „cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului omului“ (Sol i.7) — remarcăm excluderea lumii materiale. Augustin a descris în termeni ciceronieni motivul care îi făcea pe oameni să filozofeze: simpla căutare a fericirii.

Ontologia neoplatonică sau doctrina ființei și a modului în care lucrurile există, descrisă în capitolul anterior, este prezentă în toate scrierile sale. Dar există puncte de vedere pe care le-a modificat în detaliu, lăsînd impresia că, în măsura în care a acceptat argumentele platonice, le-a adus întotdeauna la concluzii definite de credința sa. Ar fi mai corect să spunem că nu prea avea motive să se despartă de tradiția platonică atîta vreme cît aceasta nu era incompatibilă cu implicațiile convingerilor catolice*. Evident, socotea că

* Cf. *infra*, p. 78, notă (*n.ed.*).

platonismul păgîn greșea acceptînd politeismul, ciclurile cosmice veșnice și transmigrația sufletelor. Vechea credință în reîntrupare era în sine prea fatalistă pentru a fi compatibilă cu conceptul de Dumnezeu ca unică putere creatoare, acționînd prin mîntuire pentru a-și aduce creația rațională la adevărata împlinire: comuniunea cu el.

Existau și alte puncte divergente mai puțin evidente, dar la fel de importante. În ciuda importanței acordate abstinenței sexuale pe parcursul convertirii, Augustin nu era de acord cu Plotin care considera materia și atributul natural drept sursă primordială a răului. În plus, spre deosebire de Plotin (*apud* Platon, *Republica* 509b), Augustin nu pretindea că Dumnezeu trebuie descris ca Unul aflat „dincolo de ființă“. El putea accepta antiteza platonică a unului și multiplului ca explicație dată relației între Creatorul transcendent și diversitatea infinită a creației. Dar Dumnezeul unic nu este niciodată dincolo de ființă. Ieș. 3:14 îi garanta lui Augustin că Dumnezeu este ființa însăși, *ipsum esse*: cel care există cu adevărat este el. (Două predici tulburătoare și emoționante, adresate în Hippona comunității pe care o slujea, formată din docheri și țărani, au dezvoltat această temă remarcabilă — P 134 și Io 38.9.)

Creația este „participare“ la ființă. Acest termen implică o derivare. Caracteristic pentru un derivat este faptul că ceea ce are este diferit de ceea ce este. În cazul creaturilor, a exista este altceva decît a fi drept și înțelept. Dar în cazul lui Dumnezeu, a exista și a fi drept, bun și înțelept sînt unul și același lucru. Omul poate exista fără a fi drept, bun ori înțelept, în timp ce Dumnezeu — nu. Dumnezeu „este ceea ce are“. Plotin exprimase același

lucru în termeni aristotelici: în „substanța" (adică esența metafizică) divină nu pot exista accidente. Plotin și Augustin sînt de acord că doar prima dintre cele zece categorii, substanța, se aplică ființei lui Dumnezeu (C iv.28).

Augustin socotea prologul la Evanghelia după Ioan (acea parte a Noului Testament care i-a impresionat pe filozofii neoplatonicieni) o remarcabilă afirmare a concepției platonice despre lume și a luminii lui Dumnezeu care strălucește în întuneric pentru a întoarce lumea înstrăinată înapoi la împărăția cerurilor. Dar, descoperind că religia creștină exprimă adevărul atît de aproape de platonism, Augustin a observat un punct nodal de divergență: „cărțile platonicienilor" nu spun Cuvîntul s-a făcut trup. Conceptul revelației unice într-o anumită viață era o idee creștină pe care Mani ar fi trebuit să o modifice radical. Pentru platonicianul păgîn, acest atribut părea dezonorant, incompatibil cu imuabilitatea divină și cu lucrarea universală a providenței în cosmosul luat ca întreg. Platonicienii nu credeau într-o hotărîre divină împlinită în și prin vîrtejul istoriei, iar concepțiile lor despre timp erau ciclice, nu lineare; cu alte cuvinte, la intervale enorme de timp, configurația firmamentului revine în aceeași poziție și toate lucrurile își reiau drumul monoton. Concepția unei singure întrupări, care îl obliga pe om să ia o hotărîre existențială avînd consecințe eterne, însemna că Augustin nu putea lăsa platonismul neschimbat. Pe de altă parte, și el simțea nevoia să interpreteze întruparea în termenii providenței divine universale, ca pas esențial către scopul istoriei și ca dezlegare a înțelesului ei.

În momentul convertirii, Augustin avea aproape treizeci și trei de ani și era considerat un maestru în literatură și retorică. Dacă și-ar fi continuat cariera laică la care visase, posteritatea nu i-ar fi păstrat decît numele ori poate ceva mai mult — ar fi fost probabil un exemplu remarcabil de mobilitate socială, de tînăr inteligent provenind dintr-o familie provincială relativ săracă din Numidia rurală, care a muncit asiduu și a avut norocul să beneficieze de un ajutor financiar substanțial. Acum renunțase la toate acestea; trebuia să găsească răspunsuri la chestiunile presante. Primul demers literar a fost cercetarea problemelor spinoase privitoare la rău și providență despre care maniheii i-au atras cîndva atenția. Trebuia să își regleze conturile și cu gînditorii sceptici față de care se simțise atras într-o perioadă importantă a vieții.

În timpul lunilor petrecute la Cassiciacum, Augustin a compus o serie de dialoguri filozofice, deseori modelate după cele scrise de Cicero în timpul retragerii la Tusculum. Regulile literare ale dialogului i-au permis să redea dificultățile cu care se mai lupta și pe care le putea discuta cu o elită capabilă să gîndească. Atmosfera era cea a unei aule, în care disputa dialectică reprezenta un mijloc de instruire, de punere a problemelor și de căutare a soluțiilor. Subiectele vizau în primul rînd natura fericirii (*De beata vita*), critica teoriei sceptice a cunoașterii și a doctrinei suspendării judecății (*Contra Academicos*) și afirmarea faptului că providența personală sau particulară este posibilă în cadrul ordinii consecvente a universului și a lanțului cauză–efect (*De*

ordine). În acest ultim dialog, Augustin a inclus o apologie a studiului artelor liberale ce pregăteau spiritul pentru adevăruri mai înalte, sugerînd că ele ar trebui dispuse într-o ordine ascendentă în care geometria și muzica să poată dezvălui într-un chip anume ordinea matematică aflată la baza cosmosului. Augustin a împrumutat o imagine din Plotin, folosind drept exemplu un mozaic a cărui frumusețe nu este percepută dacă ochiul fixează o mică porțiune, ci doar dacă încearcă să-l cuprindă integral. Într-un pasaj cu puternic accent neoplatonic, declara că pentru „a vedea Unul trebuie să renunțăm la pluralitate, nu doar în cazul oamenilor, ci și în cazul percepțiilor senzoriale; îl căutăm ca și cum ar fi centrul cercului care ține întregul laolaltă" (O i.3).

La Cassiciacum a scris și *Solilocviile* (Augustin a inventat cuvîntul), dialog în care, căutînd certitudinea, mai ales pe cea a nemuririi sufletului, se supune cu umilință preceptelor Rațiunii. Un fragment compus într-o dialectică specific neoplatonică l-a făcut să afirme că, adevărul matematic fiind atemporal adevărat, intelectul care îl cunoaște participă la transcenderea continuumului spațio-temporal — punct de vedere schițat sumar de Platon (*Menon* 86a) și dezvoltat apoi în mod remarcabil de Plotin (iv.7). Împrumutînd *in extenso* expresii din Cicero, *Solilocviile* combină limbajul biblic cu ontologia neoplatonică. Trimiteri semnificative se fac nominal atît la Platon, cît și la Plotin, iar prezența unor teme preluate din Porfir este evidentă: Augustin pretinde că nu există o singură cale pentru

a ajunge la revelarea lui Dumnezeu, dar cel puțin una dintre ele trebuie să abandoneze tot ce este material, să renunțe la a-și găsi împlinirea fie în iubirea sexuală — „chiar alături de o soție modestă, bine crescută“ —, fie în bogăție și onoruri; să-și îndrume spiritul către realitățile invizibile printr-un proces asemănător abstractizării geometrice, astfel încît să nu se mai gîndească la pătrate de diferite dimensiuni, ci la principiile prin care toate pătratele au cvadratitate. Abia atunci omul va începe să înțeleagă transcendența misterioasă divină în care sufletul nemuritor purificat își găsește adevărata împlinire. Calea purificării interioare se face prin credință. Această ultimă propoziție este singura care l-ar fi uimit pe Porfir.

Dialogurile scrise la Cassiciacum ajung la concluzia existenței unei ordini providențiale, cu rezerva posibilității omului de a o desluși în toate situațiile. Încrederea în providență este socotită mai mult decît o enigmă a intelectului: „Revelația este încredințată celui care trăiește, se roagă și studiază așa cum se cuvine“ (O ii.51). Dar în vîrtejul diversităților și tensiunilor experienței trebuie să existe o armonie ultimă, o frumusețe ce se regăsește în antiteze și contraste, precum lumina și umbra într-un tablou pictat. Tot astfel, unitatea adevărului poate exista dincolo de diferitele aspecte ale cunoașterii umane, fiecare cu propria metodă de investigație.

Acordînd un loc semnificativ studiului artelor liberale, Augustin s-a angajat, în primele zile după botez, să scrie o serie de manuale destinate programului de în-

vățămînt antic. Dintre ele, doar cărțile de logică și de muzică s-au păstrat intacte. Un exemplar din *De grammatica*, aflat în proprietatea lui Cassiodorus (secolul al VI-lea), era socotit atît de util, încît i-a fost furat din bibliotecă. Printre manuscrisele medievale s-au descoperit două gramatici semnate de Augustin, și este foarte posibil ca una dintre ele (cunoscută ca *Ars breviata*) să fie cea „pierdută". Evident, de aici deducem că nici convertirea, nici botezul nu au reușit să-i înăbușe instinctul pedagogic și umanist. Influențele neoplatonice l-au determinat să considere artele liberale (în special dialectica, geometria și muzica) un exercițiu mental foarte oportun de gîndire abstractă destinat pregătirii cercetărilor metafizice mai înalte.

Spre sfîrșitul vieții, Augustin a scris o critică lucidă a întregii sale opere, intitulată *Revizuiri* sau *Reconsiderări* (*Retractationes* — nu trebuie traduse prin „retractări", pentru că textul este în aceeași măsură o apărare directă și o respingere a afirmațiilor necugetate). Avea sentimentul că, tînăr fiind, avusese tendința de a exagera valoarea și importanța studiilor liberale: „Mulți oameni sfinți nu le-au studiat deloc, iar mulți dintre cei care le-au studiat nu sînt sfinți" (R i.3.2).

Preocuparea lui Augustin pentru munca educativă și-a găsit diferite forme de expresie la maturitate, mai ales în una din cele mai influente cărți ale sale, *De doctrina christiana* sau „Despre cultura creștină" — prima lui carte tipărită în secolul al XV-lea. El a revăzut și a completat textul pînă spre sfîrșitul vieții. Un manuscris al primei ediții, redactat în timpul vieții, se păstrează

la Sankt-Petersburg. Lucrarea reprezintă o examinare a aptitudinilor necesare interpretării corecte și convingătoare a Bibliei. Augustin a folosit *Cartea regulilor* aparținînd teologului schismatic Tyconius (vezi *infra*, p. 82) pentru a formula canoanele unei exegeze care evită subiectivitatea — de pildă pentru a decide ce anume este literal, ce este alegoric și, în acest ultim caz, care este sensul „ascuns". Într-adevăr, Biblia dezvăluia adevărata înțelepciune a lui Dumnezeu; însă cunoașterea omenească era total insuficientă pentru descoperirea și deslușirea înțelepciunii lui Dumnezeu. Interpreții Scripturii, încrezători în propria inspirație, au comis erori majore și periculoase. Augustin relatează cu oarecare uimire că în Africa existau creștini, contemporani cu el, care nu citeau decît Biblia și care purtau discuții în limbajul adeseori ciudat al vechii Biblii latine, ce anticipa versiunea engleză a quaker-ilor. Era convins de necesitatea unor studii mai aprofundate. Un cercetător al Bibliei trebuia să știe puțină istorie, geografie, științele naturii, matematică, logică și retorică (cum să scrie și cum să vorbească limpede și la obiect). Existau situații în care cîteva cunoștințe tehnice i-ar fi fost de un real folos interpretului. Cu siguranță, o oarecare cunoaștere a limbii grecești era foarte utilă în verificarea traducerilor și a diferitelor lecțiuni.

Augustin nu a studiat niciodată ebraica, deși înțelegea cuvinte în punica vorbită de țărani și știa foarte bine că punica este o limbă semită. A fost scutit de obligația studiului ebraicii, în parte datorită perfecțiunii cu care o stăpînea Ieronim, contemporan mai vîrstnic cu care corespondа, și în parte datorită convingerii potrivit căreia

versiunea grecească a Vechiului Testament (Septuaginta) nu era mai puțin reușită decît originalul ebraic. Noua versiune latină a Bibliei, tradusă de Ieronim (Vulgata), l-a îndurerat, căci multe cuvinte foarte familiare au fost înlocuite inutil. Această traducere i-a nemulțumit și pe laici, totdeauna ostili față de schimbările liturgice.

Tratatul despre cultura creștină dezvăluia respectul pe care Augustin îl acorda Bibliei. El a negat în mod explicit faptul că Sfînta Scriptură reprezintă unicul mijloc de revelare divină (S 12.4), dar ilustra principiul autorității, aparent esențial pentru credința creștină aflată pe calea mîntuirii date de Dumnezeu omenirii neștiutoare și păcătoase. Autoritatea Bibliei și Biserica se susțineau reciproc: folosirea canonului în biserici îi determinase limitele, iar textele biblice stabileau natura zidită de Dumnezeu a Bisericii.

Controversa cu criticii maniheiști l-a făcut pe Augustin să insiste asupra sensului spiritual lăuntric — mai ales al Vechiului Testament. „Sensul Noului Testament se află ascuns în Vechiul Testament, iar sensul Vechiului Testament este revelat prin Noul Testament“ (CR iv.8). Astfel, venirea lui Cristos a împlinit năzuința profeților din Vechiul Testament. Prin manihei, Augustin a devenit conștient de existența unui hotar între cărțile canonice acceptate de Biserică și Evangheliile și Faptele apocrife invocate deseori de Mani, apocrifele pledînd pentru eliminarea căsătoriei din viața credinciosului. Convingerea maniheilor potrivit căreia textul Noului Testament a fost alterat în timp l-a făcut pe Augustin să conștientizeze importanța diferitelor lecțiuni ale manuscriselor sau erorile din vechea Biblie latină. A

înțeles că textul biblic nu are doar sensul unic dat de autorul originar în momentul scrierii. Scriitorii biblici foloseau frecvent simbolul și alegoria. A insista asupra unui singur sens literal și istoric duce inevitabil la neînțelegerea mesajului subiacent.

În cîteva locuri, Augustin a putut scrie convingător despre claritatea și transparența Bibliei. Dar au existat alte situații în care a trebuit să admită că multe texte sînt obscure și că nu toate cele necesare mîntuirii sînt evidente pentru cititorul obișnuit — lucru reafirmat în observația potrivit căreia mulți eretici pornesc de la o interpretare greșită sau partizană a Scripturii și refuză a se corecta, socotindu-se deștepți și mîndri. „Exprimarea dorinței de a accepta îndreptarea, dacă a greșit, face parte din comportamentul catolic“ (DEP ii.5).

3
Liberul arbitru

În vara lui 387, locuind cu Monica la Roma în cel ce avea să fie ultimul an al vieții ei, Augustin a început redactarea unui tratat fundamental și complex „despre originea răului și liberul arbitru" (*De libero arbitrio*), lucrare pe care a finalizat-o abia după șase sau șapte ani. Critica dualismului și a determinismului maniheist l-a îndemnat să pună un accent puternic pe voință. El a demonstrat că voința are o poziție centrală în orice acțiune etică, făcînd apel la virtuțile esențiale ale dreptății, prudenței, autocontrolului și curajului. Virtutea depinde de opțiunile juste și raționale, prin urmare fericirea constă în partea bună, iubitoare a voinței. Prin contrast, disperarea este rezultatul relei voințe, iar răul provenea dintr-o folosire greșită a liberului arbitru ce neglija binele etern, frumusețea eternă și adevărul etern.

Am văzut că Augustin prefera să așeze rădăcina răului mai degrabă în instabilitatea sufletului decît în trup și în materie (CD xiv.3), cum făcea Plotin. Pentru el, slăbiciunea sufletului era cauza necesară, dacă nu chiar suficientă, a păcatului. Totuși, socotea că această instabilitate a sufletului îi este inerentă tocmai prin faptul de a fi creat din nimic, deci „imprevizibil", pasi-

bil de a fi deviat de pe făgaș. Nu prin natura sa intrinsecă posedă nemurire, ci prin darul și voința Creatorului.

Pentru Augustin, creația din nimic avea drept consecință faptul că în orice lucru astfel creat există un element de neființă și o „tendință către nonexistență", chiar dacă această ultimă fază nu este atinsă niciodată. Utilizînd un astfel de limbaj, a căutat să alăture conceptul biblic al caracterului creatural și al dependenței sufletului postulării platonice a nemuririi sufletului. Într-un eseu mai vechi, *Despre nemurirea sufletului* (lucrare ce conținea numeroase pasaje amintind de Porfir), Augustin scria că, la fel cum materia trupului nu dispare complet o dată cu moartea, tot astfel și sufletul păcătos păstrează veșnic unele urme ale imaginii și formei divine. La maturitate, scria: „Chiar sufletul căzut păstrează imaginea lui Dumnezeu" (T xiv.4), „capabil de a-l cunoaște pe Dumnezeu" (*capax Dei*, xiv.11). Deoarece „chiar oamenii nereligioși se gîndesc la eternitate prin implicație, cînd fac judecăți morale asertorice asupra comportamentului altora, ignorînd faptul că nici unul dintre ei nu se comportă prea bine" (xiv.21). Astfel, chiar în cele mai nefericite cazuri, sufletul păstrează semne de rațiune și libertate ce reprezintă sensul „imaginii lui Dumnezeu" atribuite omului prin creație. În același timp, fiind creat din nimic, este schimbător, iar potențialitatea căderii este dată prin creație. Chiar așa, în realitate, opțiunea voinței de a neglija binele este lipsită de cauză și inexplicabilă.

Această dilemă l-a preocupat mult pe Augustin. „De ce unii îngeri cad, iar alții nu?", se întreba. Ajuns la

maturitate, i se părea nepotrivit să vorbească despre o soartă întîmplătoare sau despre lipsa cauzei. Pentru a rezolva dilema, s-a orientat către o doctrină a predestinării.

Deși s-a delimitat de ideea plotiniană conform căreia răul începe în materie, Augustin era de acord că prima consecință a alegerii greșite a sufletului este atașamentul obsesiv de trup. Materia în sine este neutră din punct de vedere moral; și totuși, prin simplul fapt de a fi creată din nimic, de a fi în sine lipsită de formă, ea comportă o profundă inferioritate metafizică. Chiar așa, sufletul este adevăratul cîmp de bătaie. „Natura“ cu care este înzestrată umanitatea de către Creator este bună; Adam înainte de Cădere și Cristos în timpul Întrupării au „naturi pure“, cum ceilalți oameni nu mai pot avea, pentru că degradarea datorată opțiunilor greșite duce la formarea unui lanț de obișnuințe care încătușează caracterul și devine o a doua natură, o natură vătămată sau „viciată“.

Experiența deciziilor morale arată că nu știm ce este cu adevărat drept și, în plus, cînd știm, avem mari dificultăți în a-l înfăptui. Augustin ezita în a hotărî dacă „necunoașterea și dificultatea“ făceau parte din planul inițial al lui Dumnezeu, legat de creaturile sale, menit de a-i învăța, pe măsură ce se maturizează, să-și învingă dificultățile și să se descurce singuri; sau dacă lupta morală este o consecință permanentă și punitivă a stării căzute a omului după prima nesupunere a lui Adam și a Evei. Augustin și-a permis să fie nesigur în privința acestei chestiuni, întrucît ea conta relativ puțin în ar-

gumentul tratatului privind liberul arbitru. Ulterior, a înclinat mai degrabă pentru punctul de vedere punitiv. Dar în lucrările din tinerețe, obiectivul său era pur și simplu respingerea pretenției maniheiste conform căreia relele vieții umane dovedesc că lumea creată nu este opera Binelui suprem și a puterii sale de neînfrînt. Era conștient că lăsase o seamă de probleme nerezolvate.

Tratatul despre liberul arbitru a fost elogiat mai tîrziu de criticii lui Augustin care i-au urmat lui Pelagius (vezi *infra*, p. 151) în convingerea că, în ultima parte a vieții, Augustin nu a reușit să facă dreptate libertății și, prin urmare, a exclus valoarea morală dintre faptele de virtute. Criticii preferau să citeze tratatul pentru acele argumente aduse în favoarea liberului arbitru care nu fuseseră respinse nici măcar de autor. El ar fi putut răspunde pe bună dreptate că încercarea de a-l opune pe tînărul Augustin bătrînului Augustin era neîntemeiată. Admitea că existau cîteva propoziții pe care le-ar fi putut formula mai bine. Socotea că paginile despre păcat erau mai reușite decît cele despre har. Argumentul din tratat mai insista asupra transmiterii vinii și pedepsei lui Adam către urmași, asupra neputinței omului păcătos de a se mîntui printr-un efort de voință și despre necesitatea umilinței Mîntuitorului pentru a învinge mîndria și invidia, cele mai diabolice trăsături ale Căderii.

A doua din cele trei părți ale tratatului despre liberul arbitru exprimă cel mai important și mai întemeiat argument augustinian pentru afirmarea existenței lui Dumnezeu. El a abordat problema tipic, considerînd-o un element central al teoriei cunoașterii, fără a-și pro-

pune să demonstreze existența lui Dumnezeu în felul în care ar dovedi existența unui obiect din lumea perceptibilă. Argumentul său nu susține că suma tuturor lucrurilor îl include pe Dumnezeu în același mod în care include lucrurile însușite de intelect prin intermediul celor cinci simțuri. Augustin l-a conceput pe Dumnezeu dincolo de spațiu și timp, căci în timp și spațiu omul nu poate descoperi fericirea sau perfecțiunea ultimă. La fel, Dumnezeu este implicat în orice idee referitoare la universale și în comunicarea între mințile oamenilor. Raționamentul matematic, estetic și moral consideră de la sine înțeles că există un domeniu al realului dincolo de simțuri. (Obiectele fizice pot fi percepute, în timp ce teoriile fizice nu, dar trebuie formulate într-un limbaj împrumutat din domeniul obiectelor perceptibile. Cel care neagă adevărul fundamentelor fizicii este socotit excentric; nu se poate obiecta în mod rezonabil că limbajul acestor fundamente ar fi în mare parte analogic.)

Prin urmare, dacă interogăm minunata ordine a naturii, cu admirabilele ei obiecte, ele șoptesc în urechea rațiunii: „Cel Ce rămîne în veci ne-a făcut pe noi" (C ix.25, xi.6; citîndu-l pe Plotin iii.2.3, 20). Dar ordinea, proiectul, frumusețea ori chiar nestatornicia și curgerea lumii, faptul că existența ei nu este „necesară", devin simple considerații secundare și adiacente în argument. Esența problemei se dezvăluie în convingerea lui Augustin potrivit căreia Dumnezeu nu este doar ceva sau cineva care există din întîmplare; el este Ființa însăși și sursa tuturor ființelor mărginite. Ca bun platonician,

socotea că această idee este garantată de realitatea principiilor morale, a dreptății, înțelepciunii, adevărului. Ele ocupă poziția supremă pe scara valorilor, deși sînt realități pe care nimeni nu le-a văzut, pipăit, gustat, mirosit ori auzit.

Nu pentru că Augustin ar fi disprețuit importanța simțurilor. Prezența lor este esențială pentru orice lucru care aparține domeniului lor. Rezolvăm probleme de gust, culoare, duritate, mărime, formă etc. prin simțurile corespunzătoare. Dar percepțiile simțurilor sînt o formă inferioară de înțelegere. Pe bună dreptate, filozofii sceptici avertizau că simțurile pot fi înșelătoare, după cum o vîslă pare frîntă în apă. Informația ce provine de la simțuri este verificată și judecată de intelectul care cunoaște și percepe.

Augustin prefera o formulă găsită la Plotin, luată la rîndu-i dintr-un dialog al lui Platon (*Philebos*): Cînd trupul primește o senzație, sufletul „nu este inconștient" de aceasta. Supremația sufletului este de la sine înțeleasă. Există totuși o prăpastie între curgerea și schimbările continue ce au loc în domeniul celor cinci simțuri și adevărurile atemporale ale matematicii și universalelor.

La Augustin, argumentul privind existența lui Dumnezeu se confundă cu cel al platonicienilor referitor la realitatea universalelor, socotite adevăruri eterne și imuabile, fie ele matematice, fie valori transcendente ale dreptății și adevărului, în lumina cărora intelectul hotărăște dacă o anumită faptă sau propoziție este corectă sau adevărată. Pentru Augustin, dificultatea constă

în existența unui domeniu al realității dincolo și deasupra înțelegerii umane — ea însăși în schimbare — și care rareori se menține în aceeași stare. Revedem însemnul convingerii născute din experiența mistică descrisă în cea de-a șaptea carte a *Confesiunilor*, prin care Augustin s-a confruntat cu antiteza dintre propria vremelnicie și eterna imutabilitate a unui Dumnezeu care există (vezi *supra*, p. 38).

În consecință, Augustin socotea că scopul deducțiilor sale este noțiunea de ființă neschimbătoare, eternă și necesară. Evident, era conștient că acest scop îi era dăruit prin credință. Nici un căutător de adevăr nu începe fără convingeri privind locul și modul în care acesta poate fi găsit. Credința precedă totdeauna în timp înțelegerea; dar înțelegerea rămîne o problemă de raționament și de deducție filozofică. Îi plăcea să citeze (din vechea versiune latină a cărții lui Isaia): „Crede ca să poți înțelege." Dar pentru Augustin, relația dintre credință și rațiune nu este cea acceptată mai tîrziu de scolasticii medievali. Propozițiile de credință pe care înțelegerea încearcă să le interpreteze nu se transformă în probleme legate de revelație, ci de ceea ce teologii medievali vor numi „teologie naturală" — chestiuni (care sînt) stabilite prin argument filozofic, fără acceptarea vreunei pretenții la o anumită revelație. În tratatul despre liberul arbitru, Augustin încearcă să demonstreze că este firesc să accepți credința în Dumnezeu, nemurire, libertate și responsabilitate morală — convingeri pe care filozofii platonicieni le cunoșteau și le împărtășeau fără să fi avut o Biblie care să îi ajute.

Tratatele scrise de Augustin în al patrulea deceniu al vieții fac dese referiri la problema nemuririi — inclusiv eseul destul de obscur, compus în dialectică neoplatonică, referitor la *Nemurirea sufletului* (lucrare pe care a respins-o cînd a recitit-o ulterior). Moartea era adeseori prezentă în conștiința sa, mai ales cînd prietenii sau tinerii erau răpuși de boală (CD xiii.10); și „nimeni nu trebuie să-și înceapă ziua mulțumindu-se că a mai supraviețuit o zi, ci cu regretul că altă zi din viața ce i-a fost dată s-a dus pentru totdeauna“. În cele din urmă, convingerea că moartea nu reprezintă sfîrșitul nu s-a întemeiat pe dialectica platonică, ci pe credința în Cristos, cel înviat din morți (T xiii.12).

4
O societate filozofică

Spre sfîrșitul toamnei lui 387, după recviemul pentru Monica săvîrșit la Ostia, Augustin s-a întors în Africa natală (pe care nu a mai părăsit-o) și s-a stabilit în Tagaste, orașul său de baștină, pentru a se supune unui exercițiu de retragere ascetică împreună cu Alypius și cu alți prieteni. Comunitatea laică se întrunea cu regularitate pentru rugăciuni și citiri din Psaltire. (Este greu de evaluat importanța Psaltirii pentru spiritualitatea lui Augustin; citările din psalmi s-au dovedit esențiale pentru însăși structura *Confesiunilor*.) În timpul orelor dedicate devoțiunii, se discutau teme din Cicero, Sfîntul Pavel și neoplatonism. Comunitatea era chietistă* *avant la lettre*, contemplativă în spirit și destul de pedantă, Augustin fiind liderul spiritual recunoscut, cel care oferea răspunsuri la problemele puse în discuție. Aceste răspunsuri au circulat în scris, fiind ulterior adunate într-o carte remarcabilă, *Asupra celor optzeci și trei de probleme diferite*. A patruzeci și șasea conține o afirmație importantă despre teoria platonică a Idei-

---

* Chietism = doctrină mistică apărută în secolul al XVII-lea, susținînd că perfecțiunea creștină constă în dragostea față de Dumnezeu și în pasivitatea sufletului (*n.ed.*).

lor: monoteismul biblic e salvat, universalele fiind „gînduri în mintea lui Dumnezeu“. Comunitatea din Tagaste nu era considerată o mînăstire. Membrii „Societății fraților“, cum erau numiți, își împărțeau bunurile, trăiau într-o simplicitate sobră, dar nu depuseseră jurăminte formale, nu purtau haine identice, nu aveau reguli fixe, nu manifestau dorință de supunere. Erau mult mai cultivați decît cei din mînăstirile de mai tîrziu. Totuși, comunitatea avea caracterul, chiar dacă nu și numele, unei mînăstiri, fiind de fapt prima comunitate monahală din Africa latină.

Augustin a trăit doi ani și jumătate în această comunitate laică; a fost o perioadă fertilă pentru opera sa. Trecerea treptată de la predarea artelor liberale la o implicare serioasă în teologie a fost marcată de cele șase cărți intitulate *Despre muzică*. Cinci dintre ele erau dedicate unei discuții tehnice despre metru și ritm. Intenționa să-și continue ulterior studiile cu investigarea aspectelor teoretice ale înălțimii sunetului, dar nu a mai apucat, domeniul rămînînd deschis pînă la Boethius, adică o sută douăzeci de ani mai tîrziu. (În Antichitate, practicarea muzicii nu era considerată o ocupație potrivită pentru un intelectual de condiție, fiind lăsată în seama oamenilor de rînd și a tinerelor angajate să distreze bărbați înstăriți după servirea mesei.)

Cea de-a șasea carte despre muzică are un caracter diferit, bucurîndu-se de o oarecare circulație. Augustin a reafirmat aici convingerea lui Platon potrivit căreia principiile matematice stau la baza tuturor lucrurilor din univers, fiind principalele indicii ale ordinii pro-

vidențiale. Mai ales în *Timaios*, Platon spunea că însăși structura sufletului este determinată de proporții legate direct de raporturile intervalelor muzicale; de exemplu, o octavă este doi la unu, o cvintă este trei la doi, o cvartă este patru la trei, iar un ton întreg este nouă la opt. De fapt, aceleași proporții guvernează și distanțele dintre planete.

Augustin menționează de mai multe ori că era vulnerabil și mișcat de sunetul muzicii. La Milano, unde la început se ducea la catedrală pentru a admira talentul oratoric al lui Ambrozie, s-a surprins impresionat nu doar de conținutul discursurilor, ci și stăpînit de cîntările psalmice. Știa că o muzică potrivită poate aduce sensul cuvintelor mai aproape de inimă. Augustin a descoperit de tînăr că muzica îi era indispensabilă, fiind o sursă de consolare. Cu trecerea anilor, nu a mai avut timp pentru această îndeletnicire, deși rămăsese la convingerea platonică potrivit căreia între muzică și suflet există o „obișnuință ascunsă“ (*occulta familiaritas*, C x.49). Nici o altă artă nu este atît de puțin dependentă de cel puțin patru din cele cinci simțuri și atît de controlată de principii matematice. Ce facultate a minții este mai uimitoare decît posibilitatea de a-ți aminti o melodie fără să auzi în realitate vreun sunet? Lui Augustin i se părea că această observație este o demonstrație uimitoare a transcendenței sufletului în relația cu trupul.

Studiul analizei plotiniene dedicate naturii frumuseții (i.6) a avut un impact deosebit asupra lui Augustin. El a fost impresionat de profunzimea ordinii matema-

tice din cosmos — una din temele majore ale dialogurilor scrise la Cassiciacum. Aici justificarea providenței este în esență estetică și plotiniană: adică clarobscurul luminii și întunericului contribuie la frumusețea întregului. Dar această frumusețe nu este o simplă senzație subiectivă, ci se întemeiază pe numere. Nu există precizie doar în mediul neînsuflețitelor, ci și în procesele vieții umane, lucru evidențiat de studiul embriologiei, adică al felului în care embrionul atinge pe rînd fiecare stadiu de dezvoltare la intervale de timp constante și precise. În plus, spunea Augustin, frumusețea unei clădiri depinde de proporțiile ei matematice. Simetria dispunerii ferestrelor depinde de măsurători. Prin urmare, frumusețea are un temei obiectiv. Lucrurile încîntă ochiul pentru că sînt frumoase, și nu invers. (Această idee o va susține doar parțial cînd se va referi la iubirea dintre bărbat și femeie. În timp ce simetria și proporția corpului uman erau într-adevăr măsurabile în termeni matematici, spunea Augustin — lucru ce poate părea cititorului modern extraordinar de romantic — „Adam nu o iubea pe Eva pentru că era frumoasă, iubirea lui a făcut-o frumoasă“: P 132.10.)

În unele texte întîlnim concepția neoplatonică curentă conform căreia matematica este un compromis între lumea fizică și metafizică ori teologie. Augustin a trebuit să-și avertizeze cititorii: el nu consideră că matematica pură și metafizica sînt una în mod necondiționat. Nici un geometru n-a declarat vreodată că el poate furniza cunoștințe despre Dumnezeu (Sol i.11). Cu orice prilej, Augustin remarca sec că doar o mînă

de matematicieni înzestrați dintre cei cunoscuți puteau fi numiți de fapt „înțelepți“ (LA ii.30).

Augustin nu voia să afle doar de ce există lumea în general, ci și felul în care intelectul poate cunoaște lucrurile atît prin cele cinci simțuri, cît și prin cuvinte, adică prin „semne“. Întîi trebuie formulate întrebările analitice legate de funcția limbajului dacă trebuie să se ajungă la problemele existențiale aflate dincolo de acestea. Preocuparea pentru cuvinte, sensuri și pentru relația lor cu realitatea a fost stimulată de rolul din ce în ce mai important al lui Augustin ca teolog laic care interpretează fenomenul de autorevelare divină prin „cuvîntul lui Dumnezeu“. Era foarte conștient că, în mare, limbajul religios este figurativ și indirect: ceea ce ar putea fi considerat de unii oameni, credincioși ori necredincioși, drept o simplă proză lipsită de fantezie reprezintă adeseori o serie de metafore imaginative care ascund mai degrabă intuiții și introspecții profunde, decît concluzia unei inferențe raționale. Era conștient că aspirația religioasă poate avea, cel puțin pentru mulți, o strînsă afinitate cu muzica. În timpul vieții lui Augustin, bisericile catolice din Africa de Nord au căzut treptat la învoială cu pictura; pereții înfățișau pe Cristos, Maria, Petru și Pavel sau sfinți din Vechiul Testament — Adam și Eva (îmbrăcați decent), sacrificiul lui Isaac și alții. Dar platonicianul din el avea rezerve în privința puterii artei de a se așeza între suflet și Dumnezeu, în loc să acționeze totdeauna ca o punte între simțuri și spirit. Însă Augustin a apărat muzica bisericească de puritanii care voiau să o elimi-

ne complet și recunoștea că, oricît ar fi de periculoasă, muzica este un mediu natural pentru emoțiile exaltării și umilinței smerite.

Ca laic la Tagaste, Augustin a mai scris două lucrări socotite foarte folositoare: *Despre învățător* (*De magistro*) și *Despre adevărata religie* (*De vera religione*).

Lucrarea *Despre învățător* a fost scrisă în amintirea fiului său natural, înzestratul Adeodatus; ideile decurg din conversația cu acesta și se referă la felul în care oamenii pot să comunice un adevăr. Discuția începe cu o replică simplă: o facem prin cuvinte. Dar pe parcurs acea replică naivă este expusă treptat tirului criticii. Cuvintele sînt sunete care capătă semnificație prin convenție, dar exprimă sensul doar într-o măsură ambivalentă și limitată. Sensul unui enunț este cel puțin la fel de determinat de tonul vocii, context sau gesturi ca de silabele pronunțate. Expresia facială a vorbitorului va dezvălui membrilor grupului în ce măsură este ironic. Unele expresii idiomatice pot avea un sens opus celui pe care cuvintele par să îl exprime. Într-adevăr, a descrie un om drept avocat cinstit nu înseamnă că și este. Mai mult, cuvintele pot fi folosite ca o perdea de fum, pentru a ascunde sau a înșela, pentru a răspîndi o informație falsă. În orice caz, cuvintele sînt doar sunete fizice. Intelectul este cel care le dă semnificație.

Evident, Augustin era ultimul om care să fi negat importanța cuvintelor. Era nefiresc ca un maestru al cuvîntului să creadă că acesta nu are vreun rol. În plus, Biblia folosește cuvinte, iar tainele sînt „cuvinte vizibile“ (F 19.16), căci Cuvîntul și Duhul sînt cele care

atribuie putere și sens ascuns unui „ce“ care altfel nu ar fi decît un act ceremonial exterior (Io 80.3). Dar de aici nu rezultă că doar cuvintele în sine ar putea fi eficiente sau adecvate pentru redarea înțelesului complet în chestiuni de mare însemnătate. Adevărul se comunică în cele din urmă prin experiența imperceptibilă și indescifrabilă a interacțiunii dintre intelect și intelect. Căci intelectul poate fi cunoscut doar de către intelect.

Această teză l-a făcut pe Augustin să reflecteze asupra naturii rugăciunii. Sufletele prietenilor apropiați pot comunica între ele fără a-și spune vreun cuvînt, poate fără a face vreun gest. Dumnezeul cel neînțeles și transcendent este totodată mai „lăuntric“ decît orice lucru exprimabil. „Și eu, rugîndu-mă, am cerut să știu tot ce am afirmat că doresc să știu“ (Sol i.9). Această inadecvare este în parte inerentă faptului că termenii și categoriile noastre aparțin discursului aflat în lumea spațiului, timpului și succesivității. Așadar, termenii estompează și deformează adevărul despre lucrurile neschimbătoare și eterne. Tot ce implică un sentiment profund (și nici un cuvînt nu a devenit mai caracteristic lui Augustin decît „dor“ — *desiderium*) este marcat în parte de imposibilitatea de a fi exprimat în cuvinte. „Omul nu poate spune nimic despre ceea ce nu poate simți, dar poate simți ceea ce nu poate să spună“ (S 117.7 ș. urm.; P 99.5).

El credea că puterea ultimă a înțelegerii între prieteni se bazează pe o participare comună la Rațiunea divină. Această convingere se potrivea cu limbajul său exaltat, uneori emoțional, despre darul prieteniei. Partici-

parea la lumina ce radiază din Cristos Învățătorul înseamnă capacitatea de a recunoaște aceeași credință în alții. Augustin vorbea uneori despre capacitatea comunității religioase de a distinge formele autentice și neautentice ale credinței printr-o intuiție imposibil de definit. Credea că, în mod normal, „urechile catolice" nu aveau nevoie ca deciziile formale ale conciliilor să le ofere fundamentele credinței (DEP iv.36). Această revelație a minții este așadar mai degrabă o putere ori un simț de discernămînt, decît o informație factuală, ea pătrunde în straturile mai adînci ale personalității. Introspecția i-a dezvăluit lui Augustin existența subconștientului: „Poți cunoaște un lucru de care nu ești conștient că îl cunoști" (T xiv.9).

Evident, mai există o serie de texte în care vorbește despre adîncurile impenetrabile ale inimii omului, despre „abisul" omului. „Fiecare inimă este apropiată fiecărei inimi" (P 55.9). Dumnezeu cunoaște toate motivele, în timp ce omul nu le cunoaște (134.16). Omul însuși este un abis profund (*grande profundum*, C iv.22) — astfel, individul nu își poate înțelege nici măcar propriul caracter ori propria inimă (P 41.13).

Augustin a manifestat un interes ieșit din comun pentru complicațiile logicii. Dar interesul pentru ceea ce ar părea cititorului modern psihologie abisală l-a ajutat să devină sceptic cu privire la ingenioasele jocuri de limbaj practicate de dialecticienii subtili. Doctrinei lor îi „lipsea inima" (C ix.1 ș. *passim*). Valoros cum părea în concepția sa exercițiul logic (indispensabil teologilor), religia angaja nivelurile și mai adînci ale persona-

lităţii. El vorbea despre adevărul religios ca despre o iluminare interioară venită de la „Dumnezeu, soarele sufletelor". Niciodată nu a sugerat că ideile adevărate sînt inerente sau intrinsece sufletului: ele se înfăţişează totdeauna drept darul Creatorului.

Prin termenul „suflet" (*anima*) Augustin denumea elementul imaterial suprem din om, partea omenească pentru care mintea (*mens*, mai rar *animus*) nu este decît o funcţie. Ce anume este „sufletul" şi cum creează Dumnezeu sufletele erau chestiuni aflate dincolo de cunoaşterea umană. El a remarcat o dată, în legătură cu botezul pruncilor (GL x.19), că ar fi fost mult mai simplu ca întreaga posteritate a lui Adam să-şi fi dobîndit atît sufletul, cît şi trupul din primul strămoş, prin ereditate. Dar această doctrină (traducianismul), potrivit căreia sufletele se transmit ereditar, avea mai multe implicaţii fizice decît credeau unii platonicieni. Ar fi poate mai bine să spunem că Dumnezeu creează special un suflet pentru fiecare individ conceput (Augustin socotea absurdă obiecţia prin care s-ar face caz la nesfîrşit de Dumnezeu). Sau, mai platonic, toate sufletele există în Dumnezeu de la început: sînt fie trimise, fie chiar vin de bunăvoie şi locuiesc trupurile pe pămînt. Filozofii neoplatonicieni nu au căzut de acord asupra răspunsului corect, iar Biblia nu oferea nici un reper. În concepţia lui Augustin, nici o variantă nu se putea exclude. Refuzul său de a lua o hotărîre a stîrnit critici dure din partea celor care credeau că o astfel de întrebare nu putea fi lăsată în suspensie, dar Augustin a rămas pe aceeaşi poziţie.

Neîncrederea în capacitatea minților finite de a înțelege infinitul și eternul l-au determinat să folosească un limbaj ultrarelativist în legătură cu Dumnezeu, cel aflat dincolo de cunoașterea noastră. Comentînd prologul la Evanghelia după Ioan, scria: „Deoarece Ioan a fost inspirat, a putut spune ceva. Dacă nu ar fi fost [inspirat], ar fi tăcut." Însăși acceptarea unei revelații divine mijlocite de Biblie a lăsat neelucidată ipoteza potrivit căreia Biblia se adaptează capacității modeste a celui care o receptează și se exprimă în imagini (C xiii.18–19). Într-o sentință categorică, declara că noțiunea trebuie să fie mai puțin adecvată lui Dumnezeu „dacă o poți înțelege" (S 117.5) sau, paradoxal, „este mai bine să-l descoperi pe Dumnezeu nedescoperindu-l [adică aflînd că există dincolo de înțelegerea noastră] decît descoperind că nu l-ai descoperit" (C i.10). Motivația harului se află totdeauna dincolo de înțelegerea umană (SL 7). Totuși, agnosticismul marcant al unor astfel de enunțuri nu a degenerat în scepticism: Augustin știa că există grade de inadecvare.

El i-a confruntat pe scepticii Academiei cu posibilitatea certitudinii, ca unul care gîndise cîndva ca ei. Lor le plăcea să spună că nu se poate atinge niciodată adevărul, ci doar o probabilitate sau o aproximație, ceva asemănător adevărului. El credea că dacă se poate spune despre o propoziție că este asemănătoare adevărului, adevărul presupus asemănător trebuie să existe. Augustin acorda foarte multă importanță unui argument pe care îl relua deseori și care, în alt context, a devenit important pentru Descartes (secolul al XVII-lea): „Gîn-

desc, deci exist; chiar dacă greșesc, totuși exist." Cel care se îndoiește trebuie să fie cu adevărat convins de propria existență, altfel nu ar fi în poziția de a se îndoi. Suspendarea judecății nu este așadar o poziție indubitabilă sau rațională.

Putem remarca în treacăt că, spre deosebire de Descartes, Augustin nu susținea că certitudinea se găsește exclusiv în starea subiectivă a minții care se îndoiește. El nu trebuia să facă — precum Descartes — din *Cogito* singurul temei al cunoașterii. Dar este adevărat că socotea adevărurile pure incomparabil mai sigure decît oricare din percepțiile celor cinci simțuri.

Augustin a dus argumentul mai departe într-o direcție platonică și a presupus că mintea are posibilitatea de a cunoaște adevărurile într-un mod mult mai semnificativ decît fluxul senzațiilor și percepțiilor care trec prin trup. Iar atunci, dacă există ceva indubitabil, există într-adevăr adevăruri care pot fi cunoscute. Mintea este însetată de adevăr; nimeni nu suportă să fie decepționat (C x.34; S 306.9; DDC i.40). Nimeni nu poate fi fericit dacă își dorește adevărul, dar nu-l poate atinge. Sub presiunea unui precept religios, Augustin modifică această ultimă afirmație: în adevărul religios, cunoașterea nu este un dat imuabil al cunoscătorului, ci o relație mereu crescîndă cu Dumnezeu. Cine caută adevărul îl are pe Dumnezeu ca ajutor de partea sa — ceea ce este suficient pentru fericire, chiar dacă adevărul căutat nu a fost deplin înțeles (BV 20). Bucuria lui Dumnezeu este o „satisfacție nepotolită" (S 362.28). În mai multe texte, Augustin construiește o scară ascen-

dentă cu șapte trepte pe care sufletul urcă pînă la maturitatea comprehensiunii (VR 49; QA 70--76; DDC ii.7).

Augustin nu credea că există o cunoaștere în care mintea cunoscătoare să nu joace un rol important. Pe de altă parte, nimic nu poate fi cunoscut dacă nu există o dorință interioară a minții de a fi îndreptată către înțelegerea dorinței. Nu poți iubi ceva despre care nu știi nimic. Dar această axiomă presupune că ai o noțiune vagă despre subiectul ce ți-a trezit curiozitatea. „Un element important în descoperire este să știi să pui întrebarea potrivită și să știi ce vrei să descoperi“ (QH prol.). El folosea limbajul platonic în procesul educativ care evoca o capacitate, într-un anumit sens o cunoaștere, preexistentă.

Augustin împărtășea rezerva lui Plotin legată de faptul că obiectul cunoscut este atît de diferit și de exterior subiectului cunoscător, încît în actul cunoașterii nu există nici un element personal semnificativ. Un element al cunoașterii de sine se alătură cunoașterii lumii exterioare fără ca subiectul personal să fie eliminat. Dacă știi ceva, mai știi că tu ești cel care cunoaște. În felul acesta, ideea potrivit căreia înțelegerea are nevoie de iubire pentru a-și atinge țelul pătrunde pe această cale în teologie. Augustin a formulat-o astfel: orice investigare a modului în care îl putem cunoaște pe Dumnezeu ne readuce la întrebarea: „Ce înțelegem prin iubire?“ (T viii.10). Iubirea Creatorului este imanentă minții și voinței creaturilor lui raționale (T viii. 12). „Ne îndreptăm către Dumnezeu, nu mergînd, ci iubind“ (*non ambulando, sed amando*). „Nu pașii, ci trăsătura morală

ne apropie de el. Trăsătura morală nu se măsoară prin ce știe omul, ci prin ce iubește" (E 155.13).

Prin urmare, calea negativă, cea care învăluie ideea de Dumnezeu cu atribute exclusiv negative, nu este singura modalitate. Cu siguranță putem afirma mult mai simplu că Dumnezeu nu este decît ceea ce este (P 85.23). Dar cel puțin ignoranța noastră este cultivată (*docta ignorantia*, E 130.28). Limbajul credinciosului pendulează între încredere și neîncredere. Aici Augustin își atribuie un paradox găsit la Porfir. Contemplarea lui Dumnezeu este o experiență dincolo de procesul intelectual: „astfel de lucruri sînt cunoscute și de un necunoscător, iar astfel, prin acest tip de cunoaștere, li se împlinește misterul" (CD xii.7; C xii.5).

Tratatul *Despre adevărata religie* a fost scris pentru Romanianus, bogatul proprietar de pămînt din Tagaste care l-a susținut financiar în anii de școală și pe care tînărul și înzestratul Augustin l-a convertit la maniheism. Augustin urma să-l reconvertească, să-l aducă la catolicism. Tratatul este o ripostă dură la adresa maniheismului, dar este remarcabil mai ales prin prezența temelor neoplatonice într-un cadru accentuat creștin și catolic. El făcea apel la unicitatea adevăratei Biserici, *catholica**, pe care o recunoșteau chiar membrii secte-

---

* De la gr. *katholikos* = universal. Pînă în secolul al II-lea, termenul distingea Biserica de comunitățile religioase locale și de sectele eretice sau schismatice. Chiril de Ierusalim (315–386) a dispus generalizarea folosirii cuvîntului în virtutea influenței crescînde a Bisericii, capacității ei de a se adapta nevoilor credincioșilor, precum și perfecțiunii morale și spirituale a doctrinei și clerului (*n.ed.*).

lor rivale: „Întreabă-i unde se află o biserică catolică într-un oraș; nici măcar ei nu vor îndrăzni să te îndrume către casa lor de rugăciune." Mărturiile doveditoare ale acestei Biserici unice se găsesc în istoria sacră consemnată de Sfînta Scriptură. Doctrinele ei sînt justificate prin coerența lor cu rațiunea (platonism).

Augustin a văzut coerența credinței și rațiunii în aceea că, după eliminarea concesiilor făcute riturilor politeiste din platonism, această filozofie era atît de apropiată de cea creștină, încît, „prin schimbarea cîtorva cuvinte și opinii, mulți platonicieni deveneau creștini" (VR 7). Noțiunea neoplatonică de ierarhie a ființei și justificarea pe care o dădeau providenței puteau fi integrate sistematic într-un cadru creștin, iar Cristos a fost cel care a făcut posibilă aspirația tradiției platonice. Mîntuirea cuprinde așadar prin definiție fericirea, siguranța interioară care se instaurează pe măsură ce sufletul își întoarce fața de la mîndrie, de la patimă și de la multitudinea desfătărilor, pe măsură ce se înalță către Unul, către rațiunea pură, către Dumnezeul care se află în umilința lui Cristos. Augustin socotea că doar Cristos poate aduce mîntuirea, deoarece, într-o singură persoană, el este atît Dumnezeu, cît și om. Dumnezeul-Om este calea și scara pe care Dumnezeu ne îngăduie să ne înălțăm de la cele trecătoare la cele eterne. El este drum și misiune totodată: scara lui Iacov. Cunoscîndu-l pe Fiul Omului în istorie, putem ajunge să deosebim înțelepciunea eternă a lui Dumnezeu (T xiii.24). El este și pildă și dar, modelul nostru și ispășirea noastră; Mijlocitorul căruia Porfir nu-i găsea un loc, deși a accep-

tat mulți mediatori inferiori. Credincioșii iau de la început exemplul lui Cristos-omul, care este „laptele pruncilor"; dar Cristos îi ridică la adevărata lui înălțime pe toți cei care îl ascultă și cred în el (C vii.20). Numeroase texte din Augustin descriu limpede mîntuirea ca „îndumnezeire", limbaj mai familiar în Antichitate teologilor greci decît celor latini. Dar limbajul este adeseori restrictiv: „una înseamnă a fi Dumnezeu, alta a împărtăși cu Dumnezeu" (CD xxii.30, 3). Nu putem fi siguri că „în viața următoare vom fi transformați în substanță divină și vom deveni ceea ce este el, cum spun unii" (N 37). Adică sîntem „uniți cu Dumnezeu prin iubire" (M i.20).

Unii contemporani ai lui Augustin, deși își pierduseră orice încredere în vechii zei, nu căutau să-i înlocuiască orientîndu-se spre creștinism. El spunea despre ei că dezmint orice religie, socotind-o superstiție înrobitoare. Doreau să afirme libertatea și suveranitatea individului, stăpînul propriului suflet care traversează marea credinței. Comentariul lui Augustin (mai degrabă neîndurător decît fals) susținea că afirmarea minunatei autonomii ar fi mai convingătoare dacă cei care pretind că au smuls cătușele tuturor religiilor nu ar fi sfîrșit-o în servitute. Aservirea lor egocentrică se reducea la plăcerile trupești și la confort, sau la ambiția goală pentru putere și avere, sau, în cazul elitei culturale, la căutarea nesfîrșită a unei cunoașteri mundane care nu putea năzui niciodată să fie altfel decît relativă și diletantă. (Platonismul, care nu-l prea încuraja pe Augustin să se intereseze de științele naturii, l-a făcut să

se îndepărteze de ideea aristotelică potrivit căreia căutăm cunoașterea de dragul cunoașterii. El socotea de la sine înțeles că temele primordiale ale filozofiei se regăsesc în logică și în etică.) „Omul este sclav prin aceea că speră să dobîndească fericirea" (VR 69). Năzuința pentru fericirea autentică este punctul în care omul îl descoperă pe Dumnezeu în el. (Se observă aici o fuziune între dialogul ciceronian *Hortensius* și Porfir.) „Nu ieși din tine însuți", nici măcar pentru a privi lumea exterioară cu perfecțiunea ei matematică, ci întoarce-te la propria personalitate. Mintea este o oglindă care reflectă adevărul divin; dar este schimbătoare. Așadar „depășește-te pe tine însuți" și caută temeiul neschimbător și etern al tuturor ființelor. Atunci vei descoperi că „slujirea lui Dumnezeu este libertatea desăvîrșită" (VR 87).

Apelul din tratat la ceea ce este universal în natură și în rațiune se intersectează cu o temă total diferită, și anume afirmarea unei intenții divine în istorie. Aceasta este rezumată în antitezele biblice dintre grîu și neghină, dintre omul vechi și cel nou, dintre vizibil și invizibil. Există „două feluri de popoare". Această dualitate vorbește despre prezența misterioasă a unui popor al lui Dumnezeu, ascuns în cadrul unei societăți înstrăinate și laice. În acest sens, contrastul platonic între simțuri și intelect a fuzionat cu o temă importantă luată în cele din urmă din Apocalipsa biblică. În acest pasaj (VR 49–50) apare pentru prima dată o temă pe care Augustin o va dezvolta ulterior. Zece ani mai tîrziu, cele două feluri de popoare vor deveni „două iu-

biri", două orașe, Babilon și Ierusalim. Peste douăzeci și ceva de ani, doctrina celor două orașe va deveni temeiul uneia dintre cele mai mari lucrări ale sale, *Cetatea lui Dumnezeu.*

Au existat multe dispute savante privind sursa ori impulsul care a conferit importanță acestei noțiuni augustiniene. Era oare o rămășiță a dualismului maniheist, cu al său conflict cosmic între Lumină și Întuneric, între Dumnezeu și prințul întunericului? O alternativă ce a părut mult mai plauzibilă majorității savanților este impresia adîncă pe care i-a făcut-o Tyconius, teologul donatiștilor schismatici aflat în dezacord cu semenii, cînd susținea că Biserica adevărată trebuie să fie universală. Opiniile lui l-au apropiat atît de tare de catolicii pe care îi ura, încît a fost excomunicat. Nu s-a alăturat comunității catolice din motive lesne de presupus — de pildă faptul că o abatere de la credința individuală putea împiedica o *rapprochement* colectivă. Tyconius a scris *Cartea regulilor* — care s-a păstrat — pentru interpretarea Scripturii și un comentariu la Apocalipsa după Ioan; fragmentele rămase arată că între cele două orașe, Babilon și Ierusalim, era o diferență majoră.

Interesul deosebit pentru Apocalipsa după Ioan nu era specific donatiștilor schismatici, dar era comun majorității creștinilor africani.

5
Vocația

Augustin și-a dat seama că nu a putut ajunge la o soluționare a propriilor probleme în societatea laică de la Tagaste. La un moment dat, s-a gîndit serios să se retragă în liniștea pustiei, dar a abandonat și această idee. La începutul anului 391, în timpul unei vizite în portul Hippo Regius, aflat la aproximativ 72 km de Tagaste, a fost hirotonit împotriva propriei dorințe, devenind preotul unei mici congregații catolice. (În vremea aceea, mulți creștini din Hippona împărtășeau convingeri donatiste.) Eforturile sale contemplative s-au curmat brusc, dar nu a putut refuza. A început să studieze Biblia, pregătindu-se să practice o îndeletnicire pentru care se simțea nechemat prin temperament, înclinație și sănătate fizică. Își dorea să devină călugăr, nu preot într-un oraș aglomerat, asaltat continuu de oameni fără judecată. Bătrînul episcop care îl hirotonise a admis un compromis: într-o grădină aflată lîngă biserica din Hippona, Augustin a construit o mînăstire. I s-au alăturat cîțiva clerici bătrîni și retrași, deși comunitatea, în marea ei majoritate, era formată din frați mireni care susțineau financiar „casa" fie prin muncă manuală, fie lucrînd contra cost pentru negustorii de pe coastă. Mult mai puțin educați decît societatea laică

din Tagaste, risipită o dată cu plecarea lui Augustin, frații din Hippona cîntau zilnic psalmi și imnuri biblice. (Imnurile citînd cuvinte care nu se găseau în Biblie erau rareori îngăduite de tipicul catolic african, căci aparțineau practicii donatiste.) Deși nu li se pretindea un jurămînt formal de trai în sărăcie, toți își cedau averile o dată admiși în casă; pentru cei mai mulți dintre ei, aceasta reprezenta o garanție economică mai mare decît cea pe care ar fi avut-o în afara zidurilor. Vinul era permis numai bolnavilor, carnea era destinată oaspeților. La intrare, îmbrăcau formal rasa călugărească și purtau o tichie caracteristică pentru a fi imediat recunoscuți pe stradă. Trebuiau să se obișnuiască cu ideea de a fi compătimiți de mulțimea care se întorcea de la spectacolele de muzică sau de la teatru; Augustin a surprins exact esența situației, remarcînd că viața lor avea un sens numai în perspectiva valorilor lumii de dincolo (S 46.10). „Cel care nu se gîndește la lumea de apoi, cel care este creștin pentru oricare altă rațiune decît aceea de a primi promisiunile ultime ale lui Dumnezeu, acela nu este încă un creștin“ (S 9.4). Curînd după aceea s-a deschis o casă pentru călugărițe, unde sora lui Augustin, rămasă văduvă, a devenit „maică“.

Augustin și-a dat seama că oamenii nu se schimbau cînd intrau în mînăstire. Experiența a dovedit repede că cei care aveau tare de caracter, slăbiciune pentru băutură, înclinație către zgîrcenie sau alte trăsături negative nu se lepădau de ele cînd își făceau jurămîntul solemn și declarația de intenție ascetică. Asta l-a

făcut pe Augustin să observe cu amărăciune că există escroci în orice profesie (P 99.13). Dorea ca mînăstirea să fie o școala de luptă pentru soldații din linia întîi întru Cristos; și mulți călugări plecau pentru a sluji ca episcopi. Dar casa din Hippona era și un azil pentru cele mai cumplite nedreptăți și dezastre ale vieții.

Augustin a scris un Regulament pentru mînăstire (E 211), care s-a transmis pe două căi diferite — o versiune destinată surorilor mînăstirii de călugărițe și una pentru casa unde se aflau bărbații. Începînd cu mijlocul secolului al XI-lea, a doua versiune a stat la temelia comunităților lui Austin (Canoanele normale ale Sfîntului Augustin), ordin care există și astăzi. Regulamentul este extrem de concis și totodată remarcabil prin faptul că nu pune accentul pe motivația căinței. Dar Augustin se opunea ferm sacrificării excesive. Idealul său de „Sărac întru Cristos“ însemna o seninătate contemplativă asociată cumpătării și autodisciplinei, nu ura de sine, reprimarea tuturor sentimentelor firești — niciodată primejduirea sănătății.

Regulile de disciplină nu erau administrate nediferențiat. Aflăm (o singură dată) despre pedeapsa corporală aplicată unui tînăr călugăr care a fost găsit stînd de vorbă cu măicuțele la o „oră nepotrivită“. Mesajul esențial al lui Augustin era: dacă pricina nu e gravă, să nu facem din țînțar armăsar. Totuși, atît idealul său, cît și experiența personală (consemnate de un martor ocular, biograful Possidius, care a locuit cu Augustin la Hippona înainte de a deveni episcop în Calama, un oraș învecinat) poartă pecetea unei severe austerități.

Își suspecta continuu simțurile, socotindu-le un obstacol în calea înălțării spiritului la Dumnezeu, și considera că orice credincios trebuie să fie permanent atent la orice slăbiciune înșelătoare. Multe pasaje din Augustin își avertizează cititorii de faptul că efectul corupător și distructiv al obiceiului păcatului începe cu „lucruri mici". În *Confesiuni* (ix.18), dădea chiar exemplul mamei sale, Monica, cea care se deprinsese în tinerețe să bea din vinul aflat în pivnița familiei, devenind aproape alcoolică. Mai mult, un păcat te poate împinge la altul: o minciună gravă acoperă o vină minoră. Un ucigaș a cărui crimă a fost văzută de un altul va trebui să îl omoare și pe martor dacă vrea să nu fie descoperit (P 57.4). Firele de nisip pot cîntări cît plumbul (S 36.12).

Mișcarea ascetică și instituțiile din secolul al IV-lea s-au născut datorită uneia din acele dorințe adînci ale aspirației umane, mult mai ușor de descris decît de înțeles. Principiul ascezei este vechi precum creștinismul (Mat. 19:12; 1 Cor. 7). Mai mult, filozofi importanți ai lumii clasice s-au ridicat într-un glas împotriva autoindulgenței ca sursă a mizeriei, cel mai convingător dintre ei fiind teoreticianul hedonist Epicur. Stoicii au susținut cu tărie nevoia de a suprima patimile, dorința de avere și onoruri și chiar însușirea bunurilor trecătoare pe care cineva le poate lua de la posesorul de drept. În tradiția platonică, contrastul puternic dintre suflet și trup — două lumi eminamente diferite — a încurajat disprețul pentru lucrurile lumești. Neoplatonicienii păgîni nu erau cu nimic mai puțin înclinați

către austeritate decît contemporanii lor creștini, avîndu-și propriii oameni sfinți, harismatici inspirați avînd o putere de discernămînt moral sporită de simplicitatea sobră a înfățișării și de renunțarea la căsătorie.

Spre deosebire de Plotin și Porfir, Augustin vorbea mult mai convingător despre meritele concrete ale vocației laice în lume. În *Chestiuni legate de Evanghelii* (ii.44), susținea că mirenii creștini pot avea ocupații laice și pot „ține roata lumii în mișcare, astfel încît să fie pusă în slujba lui Dumnezeu". El afirma răspicat că un creștin care are posibilitatea de a deveni magistrat are datoria să o facă (CD xix.6).

Dar exigența ascezei nu s-a diminuat niciodată. Cei care deveneau călugări sau călugărițe și părăseau apoi mînăstirea pentru o viață lumească îl dezamăgeau adînc. Augustin credea că foștii călugări nu erau candidați potriviți pentru ordinele religioase. O văduvă jurase că, dacă fiica ei se va ridica din patul de suferință, fata se va călugări. Cînd fata s-a însănătoșit, mama a întrebat dacă fiica ei putea fi absolvită de orice obligație și dacă jurămîntul păstrării propriei văduvii putea fi acceptat în schimb. Augustin a considerat că văduva trebuie să-și țină promisiunea: datoria mamei era de a-și convinge fiica să se călugărească. Căci, dacă fiica nu ar face acest lucru — și, prin aceasta, nu s-ar exclude din împărăția cerurilor —, răsplata ei în lumea de apoi ar fi cu siguranță mai mică.

Augustin considera căința inimii o parte a căii firești a oricărei vieți spirituale autentice. Cumpătarea austeră trebuie acceptată de bunăvoie de către credincioși

ca disciplină autoimpusă. (Augustin nu considera că astfel de austerități pot fi impuse formal de cler.) Intervenția prin autoritate era necesară în cazul păcatelor foarte grave precum adulterul, crima și sacrilegiul. Dintre acestea, adulterul era de departe cel mai frecvent la enoriași. El putea atrage după sine suspendarea de la comuniunea euharistică și mutarea celui în cauză într-un loc special al bisericii destinat păcătoșilor. Augustin susținea că spălarea și iertarea păcatelor este harul lui Cristos și numai al lui (T xiii.26); însuși Cristos a încredințat Bisericii puterea dezlegării, condiționată de fidelitatea credincioșilor (DDC i.17). Penitenții erau iertați solemn în Săptămîna Mare, în prezența tuturor credincioșilor care se pregăteau de împărtășanie. Augustin amintește sfatul duhovnicesc și mustrările aduse fiecărui păcătos în parte, dar nu menționează sistemul obișnuit de spovedanie și cel de iertare individuală care nu făceau parte din practica pastorală a timpului. Păcătoșii absolviți erau reprimiți cu bucurie la împărtășanie și iertați prin punerea mîinilor, chiar dacă șirul penitenților era „foarte lung“ în Săptămîna Mare (S 232.8). Dar acestea erau cazuri speciale de greșeli morale majore.

Augustin a declarat odată (CD xix.27) că și cel mai bun ori mai sfînt credincios știe că în viața asta „înclinația noastră este mai degrabă spre iertarea păcatelor decît spre împlinirea virtuților“. Credinciosul botezat este deopotrivă drept și păcătos (P 140.14 și urm.; E 185.40). Pentru Augustin, această mărturisire a nevoii permanente de iertare a credinciosului a fost sporită de sentimentul deosebit pentru nimicnicia creaturii în

fața caracterului sublim al lui Dumnezeu. Acest limbaj l-a inspirat și pe Martin Luther.

În acord cu acest ideal spiritual se află și năzuința ascetică de eliminare a compromisurilor făcute de Biserica empirică cu lumea. Cîteva dintre cele mai alarmante afirmații din predici și epistole se adresau clerului culpabil și slab care risipea veniturile bisericii, sau celor care constatau că obligația de găzduire le revela o slăbiciune fatală pentru băutură, sau celor care îmbrățișau prea strîns și nesăbuit întru consolare cîte-o femeie aflată în mare suferință și constatau că relația nu se limita la atît. Obligația de a înmîna mustrări i-a pricinuit multă suferință sufletească și efort. Dar era convins că cei care prețuiesc un episcop pentru frivolitate nu pot fi decît imorali (P 128.4). A fi considerat un spirit tolerant era un semn sigur de trădare a vocației. Augustin vorbea cu ezitare despre secularitate în cadrul comunității Bisericii. Pe de o parte, recunoștea deschis că nici un credincios nu atinge perfecțiunea în această viață, că mulți sînt copleșiți de slăbiciuni și eșecuri. Pe de altă parte, vorbind despre „așa-zișii creștini", probabil botezați, dar care nu acceptau pe față harul divin în viețile lor, Augustin scria că ei nu sînt credincioși autentici și nu trebuie enumerați printre aleșii lui Dumnezeu. La fel, episcopatul cuprindea oameni foarte obișnuiți și mediocri, care jinduiau condiția profană și onorurile trecătoare, numărîndu-se de fapt printre buruienile nesecerate pînă la recoltare și apoi arse, fiind socotite nefolositoare și dăunătoare.

Dedicîndu-se fără reținere vieții ascetice, Augustin a dorit foarte mult să și-o facă publică în toate bisericile africane. Dorea ca preoții de la oraș să nu locuiască alături de familiile lor, ci într-o casă de clerici. Evident, nu se aștepta ca toți creștinii să devină călugări, dar, desigur, cerea creștinilor „obișnuiți“ să trăiască o viață foarte disciplinată, marcată de o strictă lepădare de sine. Cristos lăsase precepte esențiale tuturor discipolilor, dar în Evanghelii existau și „sfaturi“ sau recomandări date celor care puteau fi perfecți sau năzuiau spre idealuri mai înalte. Misionarii din bisericile africane, și probabil de pretutindeni, erau în mod normal asceți necăsătoriți trăind într-o extremă simplicitate. În cuvinte uimitoare, Augustin îi numește „focuri sfinte, focuri pline de strălucire“ (C xiii.25). Dar se opunea ferm tendinței călugărilor contemporani de a socoti că au o chemare cu totul deosebită, disociată de Biserică în întregul ei, ca și cum ar fi chemați să părăsească Biserica, nu lumea. El credea cu tărie că ei nu vor refuza niciodată propunerea de a sluji ca episcopi sau parohi dacă Biserica le-o va cere. Călugărițele aveau un rol social deosebit în îngrijirea bolnavilor și în salvarea copiilor abandonați. În Antichitate, lăsarea copiilor în voia soartei era un pericol la care erau expuse în primul rînd fetițele. Dar existau multe familii sărace disperate pentru care nașterea unui copil, pe lîngă primii doi sau trei, aducea după sine un dezastru economic și care nu aveau certitudinea că reușesc să vîndă negustorilor de sclavi copiii pe care nu puteau să-i hrănească. Copiii abandonați și orfanii erau obiectul spe-

cial al grijii episcopilor, iar banii bisericii acopereau singurul serviciu de asistență socială — insuficient, desigur, o sursă permanentă de griji pentru Augustin, dar mai mult decît nimic. Călugărițele au avut efectiv un rol crucial în această problemă.

În a doua jumătate a secolului al IV-lea, speranța crescîndă de a-i convinge pe clerici să-și respecte celibatul, sau cel puțin să coabiteze separat de soții, este ilustrată de Augustin în nenumărate texte. Motivația era în special de ordin ascetic, în parte legată de o mai mare autoritate, asociată în Antichitate unei astfel de renunțări.

Noutatea comunității monastice ca „ingredient" instituțional în catolicismul african și teama legată de trecutul lui Augustin au născut multe suspiciuni potrivit cărora el propaga criptomaniheismul, acuzație ce i s-a adus de-a lungul întregii vieți în diferite situații și sub diferite forme. În cei cinci sau poate șase ani cît a slujit ca preot la Hippona, principalele eforturi literare au fost dedicate polemicii antimaniheiste. El a început prin a face apologia autorității cărții Facerii, iar apoi pe cea a Bisericii.

Și maniheii ridicau probleme dificile de etică. Ei nu erau de acord cu poligamia și cu moralitatea vindicativă a patriarhilor israeliți. În replică, Augustin admitea că ceea ce e oportun din punct de vedere moral poate diferi în timp și în spațiu. Nu era nevoie ca preceptele etice să fie absolute, cum credeau adeseori oamenii. Regula de Aur („Ce ție nu-ți place altuia nu face") era absolută, dar aplicarea în circumstanțe diferite poate

duce la rezultate diferite. Mai mult, ceea ce conferă valoare unei acțiuni etice este motivația ei și consecințele morale ale actului. Ca eveniment public exterior, un act poate fi neutru în sine. Relația sexuală este bună și dreaptă, este o datorie cu adevărat pozitivă într-un anumit context și negativă în altul. Deși Augustin admitea că existau situații excepționale și rarisime în care, pentru a-și salva de la moarte soțul iubit, o soție, precum fusese cea a lui Fidelio, putea merge pînă la a se culca cu tiranul : ar fi un act de fidelitate față de soț și un mijloc de a-i obține eliberarea. Dreptul roman, opinia publică și Biblia erau împotriva ideii ca bărbatul să îmbrace haine femeiești, dar nu ridicau obiecții dacă acestea ar sluji drept camuflaj pentru traversarea liniilor inamice în vreme de război sau dacă temperatura ar coborî brusc și nu ar exista altă soluție. Contextul hotărăște ce este de făcut. Firește, Augustin nu admitea că se poate schița un cod moral practic pe baze excepționale și neobișnuite.

Distincția între scopuri și mijloace i se părea de o importanță capitală. Nedreptatea survine de îndată ce mijloacele sînt tratate ca scopuri și viceversa (F 22.78). Augustin putea aplica distincția conceptului său de timp și de istorie, imaginat ca o scară pe care încercăm să urcăm către Dumnezeu. A căuta doar bunurile temporale și a neglija binele etern sau, mai rău, a trata binele etern drept unealtă pentru a obține un scop lumesc înseamnă a acționa imoral. Chiar semenii pot deveni simple unelte de autopromovare dacă nu sînt respectați pentru meritul de a fi „iubiți de Dumnezeu“. Scopul

suprem al omului este de a se bucura în veci de Dumnezeu. Prin urmare, Augustin a tradus distincția între scopuri și mijloace prin „plăcut și util".

În etica și psihologia lui Augustin, voința era un concept fundamental, o temă centrală. Acțiunile sale sînt într-adevăr greu de explicat: dar fără decizia sau consimțămîntul voinței de orientare a atenției către o anumită problemă, nimeni nu ar putea pricepe vreun raționament, dobîndi cunoaștere științifică ori ajunge la credință. Voința stă la temelia personalității individului și este îndreptată către obiectul iubirii, oricare ar fi acesta; iar iubirea este precum apăsarea unei greutăți, tîrînd sufletul oriunde e purtat (C xiii.10). Iubirea este atît căutare, cît și delectarea cu obiectul căutării (S 159.3). Marea problemă morală a umanității privește obiectul/obiectele iubirii noastre sau, cu alte cuvinte, lucrul cel mai important atît pentru individ, cît și pentru societate. Majoritatea criticilor etice aduse de Augustin societății și guvernării romane se referă fie la prevederile mai severe ale codului penal, fie la modul în care oamenii își cheltuiesc banii. Acolo valorile morale sau „prețuite" ale unei societăți zac dezgolite și puse la vedere.

Plotin descoperise înaintea lui Augustin una din cauzele răului în perversitatea voinței de a respinge bunurile „interioare" (adică nemateriale) și de a prefera bunurile exterioare și inferioare. Pentru Augustin, dilema omului este următoarea: cînd înțelege ce trebuie să facă, voința lui este prea slabă pentru a o face. Voința este într-adevăr în măsură să aleagă, dar opțiunile pre-

ferate se îndreaptă către tot ce este confortabil și plăcut. De aici și problema naturii intime a omului, veșnicul neliniștit, căutîndu-și mereu fericirea acolo unde nu poate fi găsită, știind că are o inimă bolnavă și că este singura cauză a propriei boli (C x.50).

6
Confesiunile

Bătrînul episcop de Hippona care l-a hirotonit preot se temea ca nu cumva altă biserică să-l atragă pe Augustin într-o funcție similară. El l-a convins pe arhiepiscopul Numidiei să-l binecuvînteze ca vice-episcop de Hippona. Numirea (neobișnuită în dreptul canonic) a devenit subiect de controversă. Trecutul maniheist și extrema inteligență făcuseră din Augustin o persoană nedemnă de încredere. Hippona nu era un oraș în care oamenii citeau cărți, iar Numidia nu era o provincie în care congregațiile să-și dorească o inteligență sclipitoare pe scaunul episcopal. (Augustin remarca faptul că episcopii analfabeți erau ținta favorită a batjocurii semidocților, CR 13.) Prezența lui Augustin provoca teamă. Era cunoscut pentru cruzimea cu care își desființa oponenții în disputele publice. Unii nu prea credeau în sinceritatea convertirii petrecute la Milano.

Augustin și-a redactat capodopera, *Confesiunile* (cuvînt cu două sensuri : laudă și căință), în primii trei ani de episcopat. Lucrarea este un poem în proză, conceput în treisprezece capitole sub forma unei invocații către Dumnezeu — o modificare substanțială a *Solilocviilor* vădit neoplatonice, în care Augustin dialoga cu Rațiu-

nea. În măsura în care lucrarea are o intenție polemică, ea era îndreptată împotriva maniheilor. Există și cîteva aluzii obscure la adresa criticilor severe aduse exegezei biblice augustiniene de Biserica Catolică, dar nu sînt niciodată recunoscute. Donatiștii schismatici nu au decît roluri de figuranți în „piesă“.

Augustin a scris primele nouă cărți sub forma unei autobiografii ce se întindea pînă în momentul morții Monicăi; mai ales cea de-a noua carte se ocupă în aceeași măsură de persoana ei și de legătura lui cu ea, cît și de maturizarea propriei gîndiri. Ultimele patru cărți nu descriau preocupările din trecut, ci pe cele din acel moment, de episcop și comentator al Sfintei Scripturi. Ele se compun din analize neoplatonice ale memoriei, timpului, creației și, în cele din urmă, un *tour de force* de exegeză subtilă a cărții Facerii 1, interpretată ca o alegorie privitoare la natura Bisericii, a Bibliei și a sfintelor taine. Secțiunile autobiografice ilustrează o teză care îmbracă o haină teologică în ultimele patru cărți: creatura rațională și-a întors fața de la Dumnezeu ignorîndu-l, preferînd lucrurile exterioare și o iluzie potrivit căreia fericirea constă în satisfacerea dorințelor trupești. Așadar, sufletul decade față de sine și se dezintegrează, la fel cum fiul risipitor a fost nevoit să se hrănească cu lături. Dar în abisul cel mai adînc al eului („memorie“ este cuvîntul folosit de Augustin pentru tot ce nu se află la nivelul superior al minții), sufletul păstrează o dorință de reîntregire și desăvîrșire; aceasta se împlinește prin iubirea de Dumnezeu, în pilda și ispășirea lui Cristos ca mijlocitor și vestitor al acelei iu-

biri. Dumnezeu ne-a făcut pentru sine, iar inima este întruna neliniștită pînă își găsește odihna la el.

Confesiunile relatează convertirea lui Augustin, iar scena din grădina milaneză este descrisă cu lux de mijloace literare. Comparația critică cu dialogurile de la Cassiciacum, scrise imediat după aceea, demonstrează că, în esență, retrospectiva ulterioară din *Confesiuni* oferă o poveste credibilă, deși înveșmîntată în haină cvasipoetică. La prima vedere, există o diferență sensibilă între *Confesiunile* furtunoase și pasionate și atmosfera calmă de căutare din dialogurile de la Cassiciacum. Augustin a fost primul care a atras atenția asupra diferenței de atmosferă, remarcînd că tonul urban al dialogurilor de la Cassiciacum părea prea laic și savant în spirit. Nu are sens să afirmăm că textele de la Cassiciacum sînt mai platonizante decît *Confesiunile*, unde se poate demonstra că influența lui Plotin și Porfir nu este mai puțin prezentă. Dar trecuseră treisprezece ani, iar acum Augustin era responsabil pentru împărtășirea cuvîntului și a tainelor creștine oamenilor. *Confesiunile* fac dovada atașamentului profund pentru Sfîntul Pavel.

Augustin a devenit din ce în ce mai convins că acel conflict moral interior descris în Rom. 7 nu era doar un portret personificat al omului care nu se află încă sub har, ci un autoportret al lui Pavel, spirit sfîșiat și nehotărît precum al său. Omul, cea mai nobilă creație pămîntească a lui Dumnezeu, dăruit cu o inteligență extraordinară și cu abilități de a coopera în plan social, a devenit antisocial prin eroziune interioară (CD xii.28),

prin pervertirea voinței și, în consecință, prin recurs la deprinderile rele. Într-un univers al ordinii supreme și al frumuseții, omenirea și egotismul fac notă discordantă. Morbiditatea inimii omului este ilustrată de acea scurtă clipă de rușinoasă plăcere ascunsă cînd cineva află de nenorocirea altcuiva sau de dorința de a face ceva interzis, nu pentru că este plăcut în sine, ci doar pentru că nu este permis — adevăr pe care Augustin l-a subliniat povestind un delict din adolescență : furase pere, dar nu pentru că îi plăceau, ci pentru că era o fărădelege, o întruchipare a fructului din care au mușcat Adam și Eva. El vedea în povestea lui povestea Orișicui.

La prima vedere, structura *Confesiunilor* este derutantă. După nouă cărți autobiografice, culminînd cu o descriere profund tulburătoare a morții și recviemului mamei, lucrarea îl deconcertează pe cititorul neinițiat, căci Augustin vorbește în continuare despre memorie, timp și creație. De fapt, în ultimele patru cărți se află cheia întregului. Augustin și-a interpretat povestea ca microcosmos al scenariului creației : căderea în abisul haosului și al lipsei de formă, „convertirea" ordinii creaturale a universului la iubirea pentru Dumnezeu, pe măsură ce creatura simte durerile chinuitoare ale nostalgiei originii. Explorarea propriei experiențe de fiu rătăcitor din primele nouă cărți capătă dimensiune cosmică în ultimele. Secțiunile autobiografice sînt expuse ca exemplificări accidentale ale pribegiei sufletului omului în „tărîmul disimilitudinilor" (expresia lui Platon pentru domeniul material aflat la mare depărtare de cel divin). Pribeagul este asemenea călătorului înse-

tat din deșert sau îndrăgostitului care duce dorul celui iubit la care nu poate ajunge (P 37.14).

De-a lungul vieții, Augustin s-a interesat în mod deosebit de studiul comportamentului copilului ca sursă deosebită de înțelegere pentru cel care se ocupă de natura umană. *Confesiunile* pornesc de la ideea că oamenii nu își încep viața în inocență, plutind în norii gloriei, care se întunecă apoi treptat pînă la maturitate. El credea că nici o creatură nu este mai egoistă decît pruncul din leagăn: „Dacă copiii nu fac vreun rău, acest lucru nu se întîmplă din cauza lipsei de voință, ci din cauza lipsei de putere“ (C i.11). Dacă vrei să-i înțelegi pe cei care încheie o tranzacție comercială dubioasă, privește cu atenție jocul celor mici. Apoi urmează chinul școlii. Dobîndirea unor deprinderi intelectuale este o trudă la fel de cumplită precum munca istovitoare la care a fost condamnat Adam prin cădere. Augustin a remarcat că truda intelectualului este mai dură, pentru că, cel puțin, lucrătorul manual doarme bine.

Prietenia este o consolare dată de Dumnezeu într-o lume rigidă (CD xix.8). Pentru Augustin, Monica a fost prietenul desăvîrșit; el a recunoscut că iubirea, ambiția și firea ei posesivă aveau și o parte lumească. Deși era o cetățeană a Sionului, „ea locuia în suburbiile Babilonului“. Dar limbajul exaltat, plin de afecțiune și recunoștință adresat mamei se preschimbă uneori în cel folosit în legătură cu Biserica-mamă. Punctul culminant al *Confesiunilor* se găsește în cartea a noua, în care Augustin descrie o experiență mistică împărtășită cu Monica la Ostia în preajma morții ei. Discutau despre

caracterul trecător al tuturor lucrurilor lumești, cu toată frumusețea și măreția lor, în contrast cu înțelepciunea eternă a lui Dumnezeu. Pentru o clipă, au simțit cum conversația i-a purtat într-o lume atemporală. Augustin a observat că a folosit în carte un limbaj care nu era în uz în acea vreme: pasajul este bogat în expresii luate din Plotin și ilustrează limbajul folosit de neoplatonicieni în descrierea unei experiențe (C ix.24–25).

Cîteva dintre cele mai profunde analize se află în cartea a zecea din *Confesiuni*, unde se vorbește despre memorie. Discuția este detașată atît de Aristotel, cît și de Plotin. Se spune că identitatea și continuitatea sinelui sînt înrădăcinate în memorie. Memoria reprezintă un nivel al minții care conferă unitate unei multitudini de experiențe fără legătură între ele în fluxul temporal. Fiind așezată mai „adînc" decît cunoașterea și voința, memoria este „pîntecul sufletului" (C x.21), un depozit aflat doar potențial în conștiință. Datorită căutării universale a fericirii, proprie omului, memoria este și mijlocul prin care individul devine sensibil la harul divin (C x.29). Augustin nu spune că omul natural lipsit de har îl are pe Dumnezeu în subconștient, chiar dacă îl neagă sau îl ignoră la nivelurile conștiente ale personalității. A-ți aminti de Dumnezeu este un act conștient de voință, o decizie. Iubirea de Dumnezeu „nu este un sentiment nedeterminat, ci o certitudine a conștiinței" (C x.8).

Dar Augustin nu credea că omenirea îl descoperă pe Dumnezeu altundeva decît în cel mai adînc abis al „memoriei", prezentă în mintea persoanei care dorește

să-și ducă viața în supunere (C x.37). Această reflecție evocă unul dintre cele mai celebre texte ale *Confesiunilor*: „În cele din urmă am ajuns să te iubesc, frumusețe străveche și veșnic tînără." Urmează declarația: „Tu poruncești castitatea: toți te întreabă despre ceea ce vor ei, dar nu întotdeauna aud ceea ce vor" (vezi *infra*, p. 151).

Cartea a zecea continuă cu o examinare a măsurii în care Augustin, de-acum episcop, a ajuns să se stăpînească în fața ispitelor care îi asaltau intelectul prin cele cinci simțuri. Pasajul amintește un text păstrat din Porfir. În *Confesiuni*, problema nu stă într-atît în ce percep simțurile, cît în ce acceptă mintea. „Am devenit pentru mine o problemă" (C x.50). Cartea a zecea se încheie cu o mărturisire de încredințare a sa harului iertător al lui Dumnezeu, legat în taina euharistiei — temă care, departe de a fi platonică, invită la o analiză elaborată a naturii timpului.

Timpul era un subiect major pe agenda filozofilor neoplatonici, în parte datorită remarcilor lui Platon despre eternitate din *Timaios*, în parte datorită paradoxurilor din cartea a patra a *Fizicii* lui Aristotel, care demonstrează că timpul este ireal. Aristotel a lăsat posterității conștiința limpede a complexității problemei. Augustin declara: „Știu ce este timpul dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine" (C xi.17). Plotin spunea aproape același lucru, dar mai puțin tranșant. Augustin se deosebea de Plotin, susținînd că sinele este atemporal. Sufletul este creat din nimic și este implicat de la început în procesul de succesiune. Dar apare întrebarea dacă

mîntuirea poate fi salvare în afara timpului — o problemă gravă pentru teologul creștin care crede că Dumnezeu, în sine neschimbător și transcendent atît în timp, cît și în spațiu, a acționat la timp pentru răscumpărarea omenirii. Evident, Augustin era familiarizat cu paradoxurile lui Aristotel, mai ales cu argumentul conform căruia trecutul nu mai există, viitorul — nu încă, iar prezentul este o clipă fără acea întindere pe care noțiunile noastre de timp par să o ceară.

Platon vorbise despre trecut, prezent și viitor ca forme ale timpului care încearcă să imite simultaneitatea eternității. Majoritatea platonicienilor defineau timpul în funcție de mișcările corpurilor cerești. Plotin a definit timpul în termeni psihologici, ca experiență a sufletului în mișcare de la o etapă a vieții la alta.

Augustin a fost desigur conștient că, în mod obișnuit, calculăm timpul cu ajutorul soarelui și al lunii — „un an avînd trei sute șaizeci și cinci de zile și un sfert, sfertul reclamînd o zi intercalată la fiecare patru ani" (GL ii.29). Dar în *Confesiuni* analiza timpului este făcută în context mistic, fiind conștiința atemporală a eternului; astfel, el nu a dorit să definească timpul nici în termeni astronomici, nici ca mișcare a unui obiect fizic. Succesivitatea și multiplicitatea reprezintă pur și simplu experiența sufletului în curgerea istoriei. Deoarece într-o structură platonică multiplicitatea este un semn de inferioritate, caracterul trecător și supus morții al condiției noastre trebuie să fie într-un anumit sens dureros. Timpul presupune schimbarea (C xi.9), iar „schimbarea este un fel de moarte" (Io 38.10). Dar în

esență, timpul este o dimensiune a minții, o condiție psihologică atribuită faptului de a fi creat. Într-adevăr, chiar îngerii, ei înșiși creați, sînt într-un fel la jumătatea drumului între timp și eternitate. Spunem despre Dumnezeu că este neschimbător și, prin urmare, atemporal. Dumnezeu cunoaște trecutul și viitorul, dar nu cum îl cunoaștem noi în experiența psihologică a succesivității. Totuși, strict vorbind, comitem o greșeală vorbind despre *pre*cunoașterea divină. Dumnezeu cunoaște trecutul și viitorul, dar nu ca șir de evenimente, cum le cunoaștem noi.

Pornind de aici, Augustin și-a pus următoarele întrebări : De ce a creat Dumnezeu lumea în acel moment ? De ce nu a creat-o mai devreme ? Ce făcea Dumnezeu înainte de a se hotărî să creeze ? Erau chestiuni serioase ! Augustin a deplîns frivolitatea unui răspuns zeflemitor de genul : înainte de creație, Dumnezeu pregătea iadul pentru cei care puneau întrebări ridicole. El credea că răspunsul corect ar fi fost : înainte de creație, timpul nu exista ; timpul și creația au fost concepute simultan. (A fixa creația cu un număr finit de ani mai devreme nu schimbă cu nimic problema ; a spune că ea s-ar fi putut petrece cu o perioadă infinită de timp mai devreme înseamnă a folosi cuvinte care nu au un sens bine definit.)

Intelectualii păgîni atacau creștinismul deoarece presupuneau că Dumnezeu va trebui să se răzgîndească sau să facă ceva nou, fie în creație, fie în întrupare, fie în răspunsul dat rugăciunilor de cerere. Ei postulau principiul următor : doar ciclul veșnic al procesului cosmic, în care nu se interpune nici o particularitate,

se poate reconcilia cu judecata lui Dumnezeu. În concepția lui Augustin, această poziție închidea lumea într-un sistem mărginit. Cosmosul păgîn nu „avea loc" pentru infinit, ci doar pentru ceea ce este limitat și relativ. În cea de-a douăsprezecea carte a *Cetății lui Dumnezeu*, Augustin a atacat în forță teoria ciclului cosmic etern. În acest cosmos nu exista loc pentru creativitate, unicitate, pentru plinătatea harului divin.

Pe de altă parte, multe predici augustiniene avertizau că rugăciunea nici nu-l informează pe Dumnezeu, nici nu-l convinge să se răzgîndească, ci este calea pe care ne adaptăm dorințele la voința sa. Căci voința și intenția lui Dumnezeu sînt „sempiterne". Nu doar Dumnezeu, ci și omul își poate dori o schimbare fără a-și schimba voința, fără a fi în totalitate inconsecvent cu proiectele de lungă durată. Mai mult, Augustin era profund conștient de pericolul dezamăgirii în rugăciunea de cerere. În astfel de experiențe, s-ar cuveni să ne gîndim că dorim de multe ori lucrurile rele și că, dacă rugăciunile noastre ar primi un răspuns pozitiv, ar putea fi un semn al mîniei divine. Unele rugăciuni egocentrice pot primi ca răspuns pedepse (P 26.2.7). Augustin cunoștea destul de bine pericolul antropomorfismului excesiv. Despre prezența neschimbătoare a lui Dumnezeu față de lume a scris cu multă convingere: „Creatorul menține ordinea creată din punctul critic cel mai tainic și suprem al cauzalității" (T iii.16). Printre lucrurile neremarcate de filozofii păgîni, a enumerat faptul că, în înțelepciunea ascunsă a lui Dumnezeu, timpul și procesul istoric traversează momente cruciale critice (CD ix.22).

Augustin a înțeles că problema relației lui Dumnezeu cu lumea se învîrte în jurul chestiunii: (a) dacă creația provine doar din binele divin prin emanație spontană, precum emanația aproape fizică inevitabilă, sau (b) dacă ea rezultă din voința atotputernică a unei Cauze Primordiale suficiente în sine, care nu are nevoie nicidecum de ordinea creată. Primul model tinde să folosească analogii fizice precum difuzia luminii sau creșterea unei plante. Al doilea model pare o preamărire a caracterului arbitrar autocratic, considerat o trăsătură divină. Oare este creația cauzată de o emanație a binelui divin sau de o hotărîre inexplicabilă a voinței divine? Augustin a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a evita această dilemă a naturii voinței. El a „vibrat" la o propoziție din Plotin potrivit căreia substanța și voința sînt inseparabile în Dumnezeu.

Și atunci, ce sînt miracolele? Augustin socotea ordinea o manifestare supremă a providenței. Dar cu siguranță atotputernicul Creator poate avea o ordine și un proiect care să nu cuprindă doar mediul natural, ci cazul particular al creației sale raționale și libere. Evenimente neobișnuite pot avea loc ca parte a intenției providențiale de avertizare și instruire a omenirii păcătoase — iar asta numim miracol. Dar creștinul credincios nu caută miracole fizice. Nu există miracol mai mare decît transformarea interioară prin căință și credință. Pentru epoca postapostolică, miracolele echivalente din Noul Testament — „scutecele" nou-născutei Biserici (PM ii.52) — trebuie căutate în tainele botezului și ale euharistiei (B iii.21). La sfîrșitul vieții, Augustin și-a schimbat

poziția. Tămăduirile aveau loc la mormintele unor martiri africani. Evlavia populară prețuia moaștele („vînate“ de șarlatani), pămîntul adus din Țara Sfîntă, mirul de la mormîntul Sfîntului Ștefan după aducerea cîtorva relicve în Africa. Totuși, cu cît credința creștinului era mai profundă, cu atît căuta mai puține minuni vizibile (PM ii.52). Augustin nu-și încuraja enoriașii să descopere manifestări providențiale deosebite: tainele erau suficiente.

Augustin socotea că nici rugăciunea de cerere, nici miracolul nu implică o schimbare în mintea și în intenția lui Dumnezeu. Nu credea că cererile adresate lui Dumnezeu pentru nevoile vieții, pentru sănătate fizică, pentru fertilitatea unui cuplu sînt forme supreme de rugăciune; dar nu sînt socotite josnice, cum ar fi rugăciunea pentru moartea unei rude în vederea dobîndirii unei moșteniri. Ele constituiau o recunoaștere a faptului că toate lucrurile bune sînt darul unui Dumnezeu unic, nu al zeităților păgîne inferioare (P 66.2). Dar, exceptînd unele clipe neașteptate de înaltă aspirație, rugăciunea avea nevoie de liniște și singurătate (QS ii.4.4). Augustin nu era de acord cu argumentul lui Porfir potrivit căruia rugăciunea de cerere atrage după sine următoarea concluzie (aristotelică): în providența lui Dumnezeu rămîn evenimentele și coincidențele contingente care nu sînt predeterminate. Potrivit presupunerii lui Augustin, Dumnezeu hotărăște atît efectele, cît și cauzele, iar rugăciunile ce i se adresează se numără printre cauzele secundare pe care le folosește pentru a-și împlini voința (O ii.51).

7
Unitate și diviziune

Urmările Marii Persecuții din timpul lui Dioclețian au dus la separarea bisericilor africane. Ele nu au căzut de acord dacă trebuie sau nu să facă compromisuri cu puterea laică; creștinii africani aveau convingeri apocaliptice puternice. Ei credeau că Apocalipsa lui Ioan voia să spună că Cristos va reveni efectiv pe pămînt și va împărăți alături de sfinți timp de o mie de ani, idee împărtășită chiar de Augustin la început — pînă a ajuns să interpreteze alegoric mileniul drept rai. Convingerile apocaliptice erau însoțite îndeobște de o concepție accentuat negativă despre administrația imperială ca agent al virtuții, iar opiniile pesimiste s-au răspîndit cu ușurință printre micii proprietari de terenuri agricole și arendașii din Numidia. Edictele împăratului păgîn care interziceau creștinilor să se întîlnească pentru a celebra liturghia, cerîndu-le să predea cărțile sfinte și obiectele de cult, i-au îndemnat pe creștinii entuziaști să studieze povestea eroică a macabeilor și rezistența lor înverșunată împotriva lui Antioh Epifanul petrecută cu mai bine de patru sute de ani în urmă. Dar exista o distincție clară între judecățile etice ale uliilor și cele ale

porumbeilor.* Ulii creștini refuzau orice cooperare cu autoritățile laice. Porumbeii nu doreau confruntări, ci doar să trăiască o viață liniștită de virtute modestă. Printre porumbei se numărau episcopul Cartaginei și arhidiaconul său, care îi socoteau pe zeloși provocatori, deoarece nu își onorau calitatea de martir sau de „mărturisitor" (termen creștin timpuriu acordat celor care își mărturiseau credința în fața guvernatorului, sufereau torturile și încarcerarea, dar nu beneficiau de supremul dar al martirajului). Chiar înainte de începerea persecuțiilor, exista printre creștinii africani un profund dezacord: oare comiterea actelor de vandalism asupra locurilor sfinte păgîne, socotite lăcașuri ale dezmățului diabolic, era justă sau astfel de acte declanșau ura închinătorilor păgîni împotriva Bisericii, desconsiderînd sinceritatea intenției păgîne?

Episcopul Cartaginei a murit în anul 311, iar porumbeii au acționat rapid. Au adunat în grabă trei episcopi pentru a-l hirotoni prin punerea mîinilor pe arhidiacon ca succesor. Mulți credeau că principalul oficiant era unul dintre episcopii care, cu opt ani în urmă, predase autorităților cărțile sfinte și obiectele de cult. Ulii l-au adus pe bătrînul arhiepiscop al Numidiei care, însoțit de un număr mare de episcopi, a binecuvîntat un episcop rival. După cîteva negocieri dificile, candidatul din Numidia nu a fost recunoscut nici de bisericile nord-

---

* Cele două grupări creștine rivale sînt cunoscute în istorie sub numele de „ulii" și, respectiv, „porumbei" prin analogie cu comportamentul păsărilor care le reprezintă (*n.ed.*).

mediteraneene, nici de împăratul Constantin cel Mare. De atunci și pînă la invazia musulmană a Africii au existat două grupări rivale, fiecare cu propriul episcopat, recitînd același crez, avînd forme sacramentale și structuri liturgice identice. În fiecare oraș, în fiecare sat, altarul s-a ridicat împotriva altarului.

Facțiunea numidiană urma să fie condusă de Donatus, episcopul lor în Cartagina. Donatiștii respingeau comunitatea catolică — în Numidia era un grup minoritar atît la orașe, cît și la sate —, socotind-o o marionetă a guvernării laice, o unealtă folosită în scopuri politice, „pîngărită“ de un număr foarte mare de compromisuri lumești. Donatiștii refuzau să recunoască valabilitatea și puritatea tainelor catolice de orice fel, astfel că, în ochii lor, Augustin era un profan schismatic și eretic. Suspiciunile și ranchiunele grupărilor s-au radicalizat. Ambele părți descurajau căsătoriile mixte, emițînd edicte canonice împotriva lor. Era un lucru obișnuit ca familiile să fie divizate. Însuși Augustin avea un văr donatist.

Donatiștii susțineau cu ardoare că sînt singurii care păstrează adevărata sfințenie și puritate rituală a templului lui Dumnezeu, Biserica. Pentru a-și justifica refuzul de recunoaștere a tainelor împărtășite în afara Bisericii „pure“, ei apelau cu îndreptățire la scrierile celui mai mare erou creștin din Africa romană, Sfîntul Ciprian, episcop de Cartagina, martirizat în anul 258. Pretenția Bisericii Catolice de a fi singura comuniune adevărată părea pe de-a-ntregul infirmată de toleranța pe care o manifestau față de păcatul capital al apostaziei. Episcopul catolic al Cartaginei și chiar episcopul

Romei, în măsura în care îi susținea pe catolicii africani (cum a și făcut-o), erau agenții lui Anticrist ocupînd în sanctuarul lui Dumnezeu un loc la care acesta nu avea nici un drept. Unii donatiști pretindeau că, în loc de a fi un fel de serviciu religios de comuniune sfîntă, liturghia catolică era o ceremonie viciată în care se decretau blasfemii cumplite. Negustorii donatiști nu trebuiau să aibă de-a face cu clerul catolic — dacă era posibil.

La observația critică potrivit căreia Dumnezeu nu ar fi intenționat să-și reducă Biserica universală la o mică regiune a imperiului, donatiștii răspundeau că particularitatea a fost principiul de bază al întrupării, că în probleme de morală minoritățile au în general dreptate, majoritatea tăcută nefiind decît altă față a celor dispuși la compromisuri neloiale, și că, înainte de toate, sfințenia Bisericii este mai importantă decît unitatea și unicitatea ei, fiind temeiul acestora. Atît donatiștii, cît și catolicii erau de acord că Arca lui Noe prefigura mîntuirea într-o singură Biserică a lui Cristos, ceea ce îi făcea pe donatiști să creadă că în Arcă se aflau numai opt persoane.

Cînd Augustin a devenit episcop, a găsit cele două comunități definitiv resemnate după optzeci și cinci de ani de ostilități și suspiciuni continue. Ranchiuna era bine întreținută de donatiști prin fapte de o violență înfricoșătoare împotriva edificiilor și clerului catolic. Zeloșii care profanaseră cîndva locurile sfinte ale păgînilor și-au găsit acum o nouă țintă, bisericile catolice, sfărîmînd altarul de lemn în capul bietului episcop

catolic, dacă acesta ar fi fost atît de necugetat încît să se afle pe-acolo. Lista clericilor catolici mutilați, sau orbiți cu var și oțet, sau omorîți fără drept de apel este destul de lungă. Însuși Augustin a scăpat o dată dintr-o cursă donatistă care trebuia să-l reducă definitiv la tăcere, și asta numai pentru că însoțitorul său a rătăcit drumul. Episcopii donatiști se scandalizau în public de violența pusă la cale în special de clerul rural.

Augustin a înțeles că era esențial să asigure comunității catolice un arsenal eficient de argumentație teologică. El i-a îndemnat pe episcopii catolici să organizeze o serie de concilii în care să facă front comun și să utilizeze o strategie comună. Arhiepiscopul Cartaginei, un om umil care depindea mult de Augustin — Augustin fiind cel care îi scria predicile —, era oricînd gata să dea exemplu dacă acesta l-ar fi sfătuit ce să facă. Augustin aducea dovezi din profețiile biblice despre extinderea autorității lui Dumnezeu asupra întregului pămînt, și nu doar asupra Africii. Mai mult, parabolele împărăției (Mat. 13) propovăduiau că pe ogorul Domnului trebuiau lăsate atît grîul, cît și neghina pînă la recolta de la judecata de apoi. Așadar, nici un scandal nu ar fi niciodată un temei suficient pentru instituirea separării și părăsirea Bisericii unice. Arca lui Noe era un semn : este absolut necesar să nu părăsești Biserica dacă vrei să nu pieri în Potop. Pentru Augustin, cei opt oameni din Arcă simbolizau inima Bisericii credinciosului înzestrat cu orizont spiritual, trebuind să îndure duhoarea tovarășilor de drum mai puțin raționali, dar oricum preferabilă înecului. Cît despre pretenția donatistă potrivit căreia restul lumii creștine

s-a făcut vinovată de apostazie prin asociere, „întreaga lume o știe fără a-și face vreo grijă“ (*securus iudicat orbis terrarum*, EP iii.24). Într-adevăr, „o trăsătură distinctivă a tuturor ereticilor este incapacitatea lor de a vedea un lucru evident pentru toți ceilalți“ (ii.5).

Printre trăsăturile unui credincios adevărat, Augustin enumera permanenta lui dragoste pentru Biserică, cu tot ce are ea bun și rău. El nu nega faptul că în timpul Marii Persecuții unii episcopi au făcut compromisuri nedorite cu guvernarea. Îi admira mult pe macabei și zelul lor fervent pentru Dumnezeu. Dar greșelile unor episcopi nu puteau pîngări o comunitate sau o succesiune episcopală. Acțiunea harului lui Dumnezeu nu depindea de propria sfințenie a celui care îl instrumentează, ci doar de măsura în care a făcut ce i-a poruncit Dumnezeu, dovedind astfel conștient că în lucrarea tainei sale acționează întreaga Biserică. Deoarece fiecare act al Bisericii este catolic, adică universal. Taina îi aparține lui Cristos, nu este proprietatea celui care o instrumentează, iar mîntuirea este totdeauna și în totalitate lucrarea lui Dumnezeu, nu a omului. Așadar, taina botezului oficiată de un preot al dreptei credințe, dar schismatic, nu trebuie în nici un caz repetată. Botezul marca sufletul cu o pecete definitivă, la fel cum Cristos a murit o dată pentru totdeauna întru mîntuire. Era un lucru cunoscut faptul că botezul oficiat în ritual schismatic nu putea fi integral o formă de har atîta timp cît cel care îl primea nu era împăcat cu Biserica. Pe baza acelorași principii, Augustin nega cu vehemență că pervertirea se putea transmite cînd o linie de hirotoniri pornea de la un episcop vinovat de păcate de moarte.

Atrocitățile donatiste comise de zeloșii numidieni au determinat administrația imperială să adopte în cele din urmă o politică de guvernare prin forță a schismaticilor. Inițial Augustin a avut mari rezerve cu privire la desfășurarea de forțe de către guvern, iar îndoielile sale erau împărtășite de mulți episcopi catolici din Africa. El nu nega faptul că utilizarea forței pentru a împiedica săvîrșirea faptelor criminale violente era legitimă, dar a-i constrînge pe donatiști să se alăture Bisericii Catolice sub amenințarea amenzilor sau anulării dreptului de a lăsa prin testament o proprietate i se părea cît se poate de lipsit de sens. Asta ar fi dus fie la convertiri ipocrite, fie la o creștere însemnată a actelor nesăbuite de teroare, sau chiar la sinuciderea donatiștilor. Sub presiunea puternică a administrației, zeloșii numidieni se aruncau de pe stînci, iar moartea lor sporea îngrijorător aversiunea donatiștilor față de comunitatea catolică, socotită responsabilă.

Augustin ura violența. Își mustra cu asprime semenii catolici care nu vorbeau caritabil despre donatiști (E 61.1; 65.5). Argumentele nu se împăcau ușor cu utilizarea forței. Teologia augustiniană conținea o doctrină surprinzătoare pentru mulți contemporani, conform căreia tainele donatiste, inclusiv cea a hirotonirii, erau valabile. El credea că aceasta va înlătura un obstacol major din calea reunificării corpului clerical și va rezolva simultan o problemă a comunității catolice care ducea lipsă de clerici în parohii. Mai mult, printre donatiști se aflau mulți creștini de bună credință și cu inimă curată: Augustin era sigur că între ei se află și

aleșii lui Dumnezeu. Ei s-ar dovedi cu adevărat aleși dacă s-ar alătura adevăratei Biserici a lui Dumnezeu.

În practică, politica de guvernare prin forță a avut un succes răsunător mai ales printre proprietarii și negustorii de la oraș și, la început, unul nesemnificativ printre țăranii de la sate care vorbeau limba punică; dar mulți au acceptat-o pînă la urmă, lui Augustin revenindu-i sarcina dificilă de a găsi vorbitori de punică pentru eparhiile rurale. Mulți mireni din Africa mărturiseau sincer că, în problema mîntuirii, nu avea deloc importanță cărei comunități îi aparțin. Printre țărani se găseau creștini bogați gata să se alăture oricărei facțiuni care le slujea mai bine interesele materiale. Suferințele și mizeriile schismei i-au făcut pe mulți să revină la vechea credință păgînă. În Numidia, intimidarea juca un rol esențial pentru păstrarea loialității față de donatism, și mai ales cei care se converteau de la donatism la catolicism erau pasibili de a fi șicanați.

Mulți ani la rînd, Augustin și-a dedicat o bună parte din timp și energie procesului reconcilierii. Reunificarea a fost accelerată după o largă dezbatere (la Cartagina, în anul 411), în care episcopii donatiști și catolici s-au confruntat sub auspiciile unui trimis imperial (catolic) învestit să dea un verdict părților rivale. Augustin a fost principalul purtător de cuvînt al cauzei catolice. El i-a convins pe episcopii catolici să declare public că, dacă donatiștii se vor împărtăși alături de ei și se vor uni cu ei, își vor invita omologii donatiști să participe la păstorirea diocezelor. Oferta generoasă nu „costa“ nimic, dar ranchiuna era prea mare pentru ca propunerea să aibă vreo șansă de acceptare.

Intenția administrației de a convoca dezbaterea — verdictul favorabil acordat catolicilor fusese hotărît dinainte — urma să justifice o politică ulterioară de presiune continuă asupra laicilor donatiști. Oare poate fi justificată utilizarea forței altfel decît printr-un succes concret? Din nefericire, Augustin a observat cît de mult bine făcea presiunea administrației; chiar în orașul său, în Hippona, minoritatea catolică a devenit majoritară. El a hotărît să ofere un sprijin teoretic ce putea rezolva temerile episcopilor catolici care își dădeau seama că nu trebuie folosită forța ori presiunea socială pentru a aduce pe cineva în Biserică: Biserica avea printre adepți destui ipocriți și nu primea cu plăcere numeroșii aderenți înstrăinați, desigur prefăcuți. Augustin a descoperit curînd că printre donatiștii convertiți se găsesc mulți oameni devotați și cinstiți, pe care i-ar primi cu bucurie. Procesul convertirii dura oricum o viață, nu se rezolva niciodată pe moment. Cei rezervați și cei ostili vor înțelege cu timpul că presiunea de reunificare cu Biserica se făcea în favoarea lor, pentru mîntuirea lor acum și în viitor. Stăpînul din parabola evanghelică a ospățului le-a zis slugilor să cheme la nuntă oameni care nu fuseseră poftiți.* Un stăpîn mai mare i-a alungat pe vînzătorii și pe cumpărătorii din Templu cu un bici de ștreanguri.** Anularea pedepsei nu este totdeauna o măsură înțeleaptă luată de părinți iubitori. Un chirurg nu poate vindeca fără dureri, dar scopul său este lecuirea bolnavului.

---

* Mat. 22:2–13 (*n.ed.*).

** Mat. 21:12; Marc. 11:15; Luc. 19:45 (*n.ed.*).

Citatele alese din scrierile antidonatiste ale lui Augustin au permis unor canoniști medievali să afirme că ele justifică măsurile aspre luate împotriva ereticilor, adoptate în Evul Mediu tîrziu. Augustin ar fi fost îngrozit de arderea ereticilor, de credința — găsită nu doar la protestanții secolului al XVI-lea și la catolicii medievali, dar și în lumea medievală a ortodoxiei bizantine — conform căreia ideile eretice au o natură atît de perfidă și de diabolică, încît singura cale de a le opri este de a-i extermina pe cei care le răspîndesc. În Evul Mediu tîrziu, oamenii au ajuns să vorbească despre eretici în felul în care sînt priviți azi atacatorii criminali sau distribuitorii de droguri puternice, practic greu de eliminat fără a-i omorî. Canoniștii medievali apelau la texte extrase din lucrările lui Augustin pentru a-și justifica severitatea, ignorînd numeroasele locuri în care el se opunea vehement torturii, pedepsei capitale și oricărei măsuri disciplinare care ar fi depășit-o pe cea aplicată de un tată iubitor unui fiu care a greșit. Mai ales după revocarea Edictului din Nantes* în Franța, apologeții represiunii hughenoților au apelat la textul lui Augustin. Cînd scria „Iubește și fă ce-ți place“ (EIo 7.8 și *passim*), contextul arată că el socotea această formulă epigramatică atît o justificare a măsurii disciplinare aplicate celor care greșesc, cît și un principiu foarte restrictiv pe linia acelei măsuri.

---

* Prin Edictul din Nantes, emis de Henric IV în anul 1598, se urmărea reinstaurarea păcii în regat după îndelungate războaie religioase. Edictul a fost revocat în anul 1685 (*n.ed.*).

Donatiștii susțineau că acțiunile administrației imperiale împotriva lor nu păreau o dovadă de iubire, că, principial vorbind, era nedrept ca Biserica Catolică să facă uz de forța pusă la dispoziție de un tribunal civil, că un grup ce recurgea la persecuții *ipso facto* se discredita și nu mai putea reprezenta cuvîntul lui Cristos. Augustin nu credea că astfel de proteste — enunțate de cei care se făceau responsabili de o lungă serie de acte violente împotriva catolicilor din Africa — sînt în întregime plauzibile. Dar nici nu credea că o „mustrare părintească", aplicată în urma unui dezacord major, echivala cu persecuția.

În cele din urmă, lui Augustin i s-a părut de la sine înțeles faptul că aducerea cuiva pe făgașul cel bun, chiar dacă „drumul" este mai puțin lin, înseamnă iubire. Evident, mijloacele folosite pentru a îndeplini acel scop trebuiau bine cumpănite și nu s-ar cuveni să depășească limitele unei mici impuneri asupra proprietarilor sau, în cazul lucrătorilor agricoli, ale unei pedepse corporale ușoare.

O diferență importantă între Augustin și donatiști constă în doctrina perfecțiunii Bisericii luptătoare aici pe pămînt. Donatiștii îl citau pe Sfîntul Pavel care spunea că Biserica este fără „pată sau cusur". Erau siguri că există și printre ei indivizi care primesc tainele pentru ca apoi să rămînă la fel de nerecunoscători ca înainte. Dar greșelile individuale ale preoților sau ale laicilor nu se identifică nicidecum cu macularea Bisericii. Ei spuneau că aceasta este chiar trupul lui Cristos, lăcașul sfințeniei, comuniunea sfinților, garantată de succesiunea apostolică necontestată a episcopilor.

Succesiunea apostolică avea importanță și pentru catolicii africani, fiind forma exterioară care ajuta la păstrarea tradiției sacre a învățăturii apostolice și a tainelor. Dar nu era pronunțată decît în legătură cu succesiunea Sfîntului Petru la Sfîntul Scaun — cu care se aflau în consens, spre deosebire de donatiști (după anul 313). Augustin credea că donatiștii nu puteau pretinde cu argumente că reprezintă singura Biserică Catolică, pentru că nu se aflau în consens „nici cu Roma, nici cu Ierusalimul". El nu credea că Petru este piatra pe care s-a construit Biserica, deși către sfîrșitul vieții observa că unii interpretau textul Evangheliei după Matei în acel sens, acceptînd că este posibil. El înțelegea că „piatra" este mărturisirea de credință a lui Petru în Cristos, Fiul lui Dumnezeu, iar „noi, creștinii, nu credem în Petru, ci în Cel în care credea Petru" (CD xviii.54). Petru este deseori înfățișat de Augustin drept simbol al universalității și unității Bisericii unice. Cînd vorbește despre „scaunele apostolice", folosește adeseori pluralul (DDC ii.12).

Totuși, asemenea tuturor celorlalți episcopi africani din comunitatea catolică, Augustin era foarte conștient de faptul că acea *raison d'être* catolică depindea de consensul cu Roma în provinciile dominate de donatiști, cum era Numidia. El era sigur că Sfîntul Scaun poate acorda o dispensă dacă aplicarea riguroasă a dreptului canonic conciliar producea mari încurcături. Augustin presupunea că, în ceea ce privește problemele bisericilor africane, episcopii locali puteau da un verdict independent; dar erau bucuroși cînd autoritatea romană reconfirma verdictul. Cînd se întîmpla acest lucru, se

ajungea cu certitudine la sfîrșitul discuției (*causa finita est*, S 131 și *passim*). Pe de altă parte, episcopii africani detestau sincer situațiile în care clericii condamnați în Africa apelau direct la Sfîntul Scaun și cînd papii îi informau incomplet asupra situațiilor respective. În anul 418 a existat cazul devenit notoriu al preotului delincvent numit Apiarius. Destituit de episcop, a apelat la papa Zosimus; a fost audiat cu atîta milostivenie, încît episcopii africani au fost foarte ofensați de lezarea autonomiei și au pus întrebări îndreptățite privitoare la legea canonică prin care papa și-a asumat autoritatea de a decide. În cele din urmă, și-au promulgat un canon formal conform căruia „nimeni să nu îndrăznească să apeleze la Biserica Romei".

Augustin a regretat mult imprudența papei în cazul lui Apiarius, precum și disponibilitatea respectivului papă de a audia alți eretici, dar a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a evita aceste situații. Era sigur că nici un episcop al Romei nu va face greșeala de a pronunța un verdict contrar părerii generale a episcopatului.

Augustin folosea un limbaj poetic cînd numea Biserica trupul lui Cristos. Cuvîntul și tainele încredințate Bisericii erau singurele mijloace și instrumente ale mîntuirii. Astfel, Biserica este Porumbelul sau Mireasa iubită din Cîntarea Cîntărilor; este comunitatea tuturor credincioșilor; este trupul, iar Cristos capul — atît de inseparabil de trup, încît „întregul Cristos" este Domnul și Biserica de care este indisolubil legat; este trupul al cărui suflet este Sfîntul Duh. Biserica luptătoare și Biserica triumfătoare erau reprezentate de Marta și Maria (Luc. 10), simbolurile vieții active și contemplative.

Dar în această viață, comunitatea catolică empirică nu este lipsită de pată. Scăpările și greșelile omului sînt multe și grave.

Augustin nu era de acord cu părerea pesimistă a prietenului său, Ieronim, potrivit căreia Biserica era prefigurată de Israelul Vechiului Testament, a cărui unică înclinație către apostazie fusese denunțată de profeți. Portretul făcut clerului din acele timpuri arată că atît din punct de vedere cantitativ, cît și calitativ nivelul era scăzut, iar scandalurile nu conteneau. El știa că unii laici botezați cad în păcat de moarte, că trebuia să li se spună că nu pot participa la euharistie pînă la absolvire. Dar păcatul de moarte era o pricină gravă de tipul adulterului sau tîlhăriei. Păcatele iertabile urmau a fi spălate prin rugăciunea Tatăl Nostru rostită zilnic și prin pomeni.

Augustin credea că limbajul donatist al celor hirotoniți, socotit o garanție supremă pentru taine, presupunea o idee mult prea clericalizată despre Biserică. Clerul avea o misiune specifică de împlinit. Hirotonirea era o sfințire prin Duhul Sfînt. Era de la sine înțeles că oficierea euharistiei trebuie încredințată celor desemnați prin hirotonire să o facă. Nimeni (cu excepția celor din sectele eretice) nu putea concepe o liturghie oficiată de un laic; Augustin nu a crezut niciodată că Biserica se compune doar din cler. Preotul este un subordonat, el slujește. Continuitatea Bisericii în credința apostolică își afla instrumentul și rostul în slujire, dar cînd, în combaterea așa-numitei *Scrisori fundamentale* a lui Mani, Augustin căuta autentificarea adevărului evanghelic, el căuta credința Bisericii universale: „Nu

aș fi crezut în Evanghelie dacă autoritatea Bisericii universale nu m-ar fi obligat să o fac.“ Dar nu ar fi negat nici o propoziție conversă acesteia.

Augustin nu credea că Dumnezeu îi vorbește omului doar prin mijloacele cunoscute ale harului, prin Biblie și taine, dar acestea erau cu siguranță mediile de bază, firești. Atît cuvintele omenești ale Scripturii, cît și apa botezului, pîinea și vinul euharistiei sînt în sine elemente pămîntești vremelnice: Dumnezeu își face din ele propriile instrumente, iar acestea îi comunică inimii credincioase adevărul și harul. Fără credință, tainele nu aduc vreun folos sufletului. Prin urmare: „Crede și atunci vei mînca“ (Io 25.12). Tainele sînt semne; dar „Scriptura vorbește despre semne ca despre o realitate semnificată“ (Io 63.2). Exprimarea euharistică a lui Augustin folosește atît un limbaj simbolic compatibil celui platonic, predispus a fi încurcat de caracterul exterior al semnului sacramental, cît și limbajul realist caracteristic Bibliei, strîns legat de tema eshatologică a actualizării împărăției lui Dumnezeu aici și acum. Astfel descoperim o distincție între taină și *res* [lucruri] sau realitatea (Augustin nu se referea la ceva material) astfel transmisă (Io 26.15; CD x.20, xxi.25.4). Controversa cu donatiștii l-a făcut să pună accentul pe o percepție interioară a sufletului, iar controversa cu maniheii l-a împiedicat să presupună că elementele euharistiei sînt prea lumești pentru a fi folosite de Dumnezeu.

8
Creația și Treimea

În perioada în care își încheia *Confesiunile*, Augustin și-a orientat interesul spre două subiecte care i-au ocupat puținele momente libere în următorii cincisprezece ani ori chiar mai mult, în timpul confruntării cu donatiștii. Aceste subiecte erau: 1. exegeza primelor trei capitole din cartea Facerii; 2. doctrina Treimii. Gînditorii păgîni erau foarte dispuși să ridiculizeze amîndouă subiectele. Ca explicație a creării lumii de către Dumnezeu, Fac. 1 părea să indice o creație în care totul a luat ființă dintr-o dată și instantaneu. Filozofii (sau cel puțin unii dintre ei) gîndeau creația ca proces în care Artistul divin a făcut tot ce i-a stat în putință din materia lipsită de formă. Povestea lui Adam, a Evei și a Șarpelui părea un mit naiv. Mulți platonicieni acceptau limbajul „creației" cînd vorbeau despre relația dintre Dumnezeu și cosmos (Platon folosise cuvîntul în *Timaios*). Dar au conceput acest limbaj figurat în contextul unei dependențe atemporale; în realitate, cosmosul era etern, neavînd nici început, nici sfîrșit.

Augustin a compus cinci interpretări ale cărții Facerii, inclusiv *Confesiunile* xi–xii și *Cetatea lui Dumnezeu* xi. Prima era un comentariu alegoric destinat combaterii

criticii maniheiste. Dar alegoria era vulnerabilă datorită acuzei de a fi un procedeu sofisticat de evitare a dificultăților stînjenitoare. Augustin a început să scrie un comentariu literal, dar nu a apucat să-l termine. În jurul anului 401, a început un amplu comentariu asupra sensului literal al cărții, considerat una dintre împlinirile sale majore. Cele douăsprezece cărți ale *Interpretării sensului literal al cărții Facerii* debutează cu ipoteza potrivit căreia dacă nu ar analiza Fac. 1–3 ca alegorie referitoare la Biserică și taine, păcat și har, nu ar putea considera începutul cărții un fragment al „Științei Creației". Era penibil cînd creștinii socoteau că Biblia oferea o explicație alternativă a lumii, opusă celei aparținînd astronomilor și altor savanți naturaliști. Asta îi făcea (pe ei și credința lor) să pară nesăbuiți, punînd în umbră chestiunile cu adevărat importante pe care trebuiau să le spună creștinii.

Galilei a îmbrățișat cu entuziasm observațiile lui Augustin. Comentariul augustinian trădează un interes puternic pentru problemele pe care le-am putea numi științifice, dar în același timp refuză să dea un verdict în chestiuni neclare doar pe baza faptului că textul sacru a fost luat de unii drept manual de științele naturii.

La Augustin, „literal" nu însemna că autorul textului sacru făcea o expunere prozaică: cartea Facerii afirma că lumea a fost cu adevărat creată. Atît existența omenirii, cît și cea a cosmosului erau dependente de voința și bunătatea lui Dumnezeu. Prin acest sens dat termenului „literal", Augustin înțelegea că Facerea relatează ce s-a întîmplat, nefiind un mod complicat de a vorbi

despre eternitatea lumii și despre inerenta nemurire a sufletului. El nu socotea că a vorbi despre existența lui Dumnezeu drept Cauză Primordială ar fi o modalitate de a afirma că universul a apărut la începutul unei perioade de timp limitate. În timp ce majoritatea platonicienilor considerau că îl înțelegem pe creator pe baza analogiei cu artistul sau cu meșteșugarul care își dovedește măiestria cînd modelează o bucată de materie brută, începînd cu secolul al II-lea, teologii creștini susțineau tranșant că și materia a fost făcută de creator, iar lumea este făcută „din nimic". Comentariul lui Porfir la *Timaios* (Platon) l-a ajutat pe Augustin; Porfir spusese acolo că în timp ce, în ordinea ființării, materia este anterioară formei date de Creator, nu a existat niciodată un moment în care să nu fi avut formă. Augustin a preluat acest limbaj, observînd (cum a făcut-o și Porfir) că întrunește cele mai riguroase cerințe ale monoteismului.

Noțiunea de act de creație instantaneu sugera filozofilor un fel de scamatorie. Augustin a observat că lumea este un proces în desfășurare. Nu toate lucrurile din lume au fost create de la început așa cum sînt astăzi. El credea că Dumnezeu a creat „principii seminale" sau rațiuni cauzale pentru orice lucru care urma să ia ființă, iar acest limbaj îi permitea să prevadă speciile ce vor apărea mai tîrziu. Limbajul neoplatonic referitor la evoluția gradelor în ierarhia ființei i-ar fi putut oferi în acest caz un vocabular. E posibil să fi fost influențat și de limbajul plotinian despre „emanație". Exista un principiu neoplatonic de la sine înțeles conform căruia toate

efectele sînt conținute potențial în cauzele lor. El nu credea că întîmplarea sau caracterul aleatoriu joacă vreun rol în ordinea și proiectul miraculoase ale lumii. „Întîmplarea“ este termenul folosit atunci cînd nu cunoaștem cauza (Ac i.1). Nimic nu are loc fără o cauză de un anumit tip (CD v.9). Augustin era încrezător în raționalitatea universului; doar capriciile liberului arbitru stabileau lucruri aparent iraționale.

Augustin avea reputația de persoană care discreditează sexul feminin, lucru ce se poate susține prin citare selectivă; dar unele afirmații sînt foarte relevante. El se opunea interpretării curente date cuvintelor Sfîntului Pavel (1 Cor. 11:7) conform căreia bărbatul, nu femeia, este făcut după chipul lui Dumnezeu. El susținea că bărbatul și femeia se deosebesc la trup, dar nu la suflet sau inteligență. Pe de altă parte, socotea de la sine înțeles faptul că rolul primordial al femeii este cel biologic. „Dacă Adam ar fi avut nevoie de un ajutor în sensul de partener de conversație cu adevărat inteligentă și de tovărășie, Dumnezeu i-ar fi oferit cu siguranță alt bărbat; dar, oferindu-i-o pe Eva, intenția i-a fost aceea de a asigura perpetuarea speciei“ (GL ix.9). El presupunea că în căsătorie datoria soției era de a fi domestică și supusă, cum fusese Monica, cea care a tolerat și temperat un partener cu fire aprinsă și prea puțin fidel. Partenerii trebuiau să „meargă alături“ (BC i.1) — deplîngînd probabil obiceiul, frecvent chiar în zilele noastre în unele părți ale lumii, prin care soțul mergea în față, iar soția, care ducea copiii și bagajele, în urma lui. Inegali în viața publică, soțul

și soția erau perfect egali în drepturile conjugale (F 22.31; QH iv.59).

Un număr de afirmații ale lui Augustin reflectă un lucru cunoscut: atitudinile generale față de femei sînt îndeobște determinate de atitudinile față de sexualitate. Ne-am fi așteptat ca un om care aderase cîndva la maniheismul ascetic, trăind în același timp cu o femeie pentru a-și satisface nevoile erotice, să fie inconsecvent. Convertirea la creștinismul catolic l-a constrîns la o evaluare pozitivă a corpului, idee care era virtualmente împotriva faptului că abstinența sexuală se află la baza deciziei. O predică proclamă legitimitatea desfătării printre minunile naturii, ale muzicii, florilor și parfumurilor, ale hranei gustoase și „îmbrățișărilor conjugale" (S 159.2). În *Cetatea lui Dumnezeu* (xxii.7), respingea cu vehemență ideea unora potrivit căreia în lumea de apoi învierea va readuce bărbații și femeile la forma de trup masculină, ca și cum feminitatea ar fi fost o eroare regretabilă a Creatorului. Pe de altă parte, se temea că sexualitatea (nu doar a lui) poate scăpa cu ușurință controlului rațiunii. Mai mult, călugărițele mînăstirii din Hippona au fost avertizate că o femeie poate răscoli inconștient și neintenționat un bărbat prin simpla scăpărare a ochilor (E 211).

Interpretarea sensului literal al cărții Facerii nu cuprinde pasaje polemice, ci dezbate multe probleme ce privesc ideea creației și natura omului. Tensiunea între platonism și Biblie este omniprezentă; o posibilă lectură a comentariului subliniază conștiința acută că între ele trebuia să fixeze o distanță mai mare decît cea

gîndită în perioada cînd se afla la Cassiciacum. Porfir, fără a fi menționat explicit în text, era o figură importantă în fundalul comentariului. Deoarece cartea era puțin polemică, caracterul ei este vădit tatonant și experimental. Cînd, la bătrînețe, a reluat lucrarea în *Revizuiri*, Augustin a simțit că *Interpretarea* era prea ambiguă și efemeră pentru a fi socotită o carte utilă. Este foarte puțin probabil ca cititorul modern să fie de acord cu acest verdict nefavorabil.

Disputa cu neoplatonismul apare și mai marcant în multe părți ale celor cincisprezece cărți din *Despre Treime*, lucrare pe care a terminat-o la șaizeci și cinci de ani. Primele șapte cărți examinează tradiția Bisericii, întîi în Scriptură, apoi la comentatorii și teologii consacrați. Capodopera cu același subiect, scrisă cu o generație în urmă de Hilarius de Poitiers, l-a impresionat enorm. Una din principalele chestiuni abordate atît de Hilarius, cît și de Augustin era legată în special de Arius, paroh în Alexandria la începutul secolului al IV-lea. Arius a stîrnit o controversă majoră cu o teză conform căreia doctrina Triadei divine se poate împăca cu monoteismul, admițînd, sau chiar militînd pentru, subordonarea metafizică și morală a Fiului față de Tatăl. Augustin simțea cu anumită îndreptățire că argumentele antiariene ale scriitorilor dreptei credințe, inclusiv ale celor mai buni teologi greci din secolul al IV-lea, fuseseră mai puțin eficace și puternice decît ar fi trebuit să fie. Ei făcuseră prea multe concesii de principiu modului de gîndire al lui Arius. Ultimele opt cărți cercetează posibilitatea de a înțelege „trei în unul" printr-o

serie de analogii luate din psihologia omului. Cele două jumătăți ale lucrării corespundeau așadar antitezei dintre credință și înțelegere.

Tradiția dreptei credințe îl respingea nu doar pe Arius, ci și noțiunea rivală asociată unui eretic obscur din secolul al III-lea, pe nume Sabellius, conform căreia Tatăl, Fiul și Duhul sînt termeni adjectivali ce exprimă atributele unui Dumnezeu unic. Pe scurt, el respingea ideea potrivit căreia Tatăl, Fiul și Duhul sînt fie simple adjective, fie substantive depline. Acest lucru i-a făcut pe necreștinii subtili ai epocii care își puneau întrebări filozofice să creadă că doctrina Treimii sfida înțelegerea rațională. Chiar dacă se admitea că „Dumnezeu" este un mister sublim, acest limbaj părea o formulă neinteligibilă, o invocare aproape liturgică, inaccesibilă rațiunii. Cînd tema era adusă în discuție, intelectualii păgîni izbucneau în rîs.

Augustin a demonstrat fără efort că ideea de a fi deopotrivă unul și trei este atît de lesne de înțeles, încît simpla reflecție asupra naturii personalității umane oferă un exemplu imediat. Introspecția dezvăluie o triadă a ființei, cunoașterii și voinței. Aceste trei operații sînt intercorelate mutual și au aceeași semnificație. Mai există și alte triade, precum memoria, inteligența, voința; sau mintea, cunoașterea și iubirea; sau cel care iubește, cel iubit și iubirea care îi leagă. Totuși, pentru Augustin, nici una dintre ele nu oferă o scară ușor accesibilă către Dumnezeu, a cărui imagine în om nu se găsește doar în trup, ci și în minte, în libertate, rațiune și conștiința de sine. Analogiile răspundeau fără drept

de apel criticilor care pretindeau că „trei în unul“ este un nonsens absurd. Dar flexibilitatea și polisemia lor sînt prea importante pentru ca mințile noastre să poată transfera aceste concepte lui Dumnezeu. Cea mai apropiată și mai potrivită analogie se află în cea de-a cincisprezecea carte (ultima), în unitatea intimă a gîndirii, vorbirii și voinței, în afinitatea dintre cunoaștere și iubire.

„Analogia“ a fost un termen care, pentru Augustin și contemporanii săi, nu însemna o asemănare vagă, ci mai degrabă ceva exact și matematic. El avertiza într-un loc că în discuția despre Dumnezeu analogia, fiind prea exactă, sfîrșea prin a fi antropomorfă (S 52). Augustin considera de la sine înțeles unitatea minții și a acțiunilor acesteia. El nu pretindea că mintea posedă facultăți independente sau părți care nu comunică între ele. Totuși, sub presiunea căutării „vestigiilor“ și „urmelor“ Sfintei Treimi în sufletul omului, se poate considera că limbajul augustinian sugerează uneori existența unor părți cvasiindependente ale sufletului. Faptul îi dezvăluia dificultatea teologică: nu a putut găsi nici un termen care să explice clar distincția între Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. În lucrările legate de lume, ei sînt nedespărțiți. Începînd cu Tertullian — sfîrșitul secolului al II-lea —, teologia latină vorbea despre „trei *personae* într-o substanță“ (acest ultim termen nu avea în mod necesar conotații materiale). Cuvîntul *persona* a intrat în uz deoarece Tertullian a găsit în Vechiul Testament — de exemplu în Ps. 2 — pasaje pe care le prezenta drept dialog între *dramatis personae*.

„Substanță“ era un cuvînt pe care Augustin îl socotea acceptabil (cu anumite rezerve) ca termen pentru Ființa metafizică transcendentă, de vreme ce nu implica faptul că în Dumnezeu există atît substanță, cît și accidente. Dar ideea de „trei persoane“ îl punea pe gînduri. Dumnezeu transcende orice număr și nu poate fi numărat. Poate că cineva spune „trei“ fără a răspunde la întrebarea: „Trei ce?“. Sintagma „trei persoane“ fusese mult timp venerată în tradiția comunitară a Bisericii, iar Augustin o respecta atît în filozofie, cît și în teologie.

Utilizînd limbajul aristotelic, Augustin a observat că termenii Tatăl și Fiul sînt cuvintele care exprimă o relație și a propus: Treimea este una din relații — nu una din substanțe; Tatăl este izvorul sau principiul Dumnezeirii, Fiul este cel „născut“ (adică relația lui cu Tatăl este inerentă unității divine, nefiind în analogie cu dependența ordinii create contingente); Sfîntul Duh „purcede“ — cuvîntul provenea din Evanghelia după Ioan.

Teologia latină a generației dinainte de Augustin (Hilarius de Poitiers și Ambrozie de Milano) vorbiseră despre Duhul Sfînt care purcede de la Tatăl și de la Fiul. Un crez grecesc acceptat la Conciliul de la Constantinopol (381) spunea „purcede de la Tatăl“; în Conciliu nu existau reprezentanți occidentali, și astfel s-au luat decizii canonice ostile Apusului. Despre faptul că acolo s-a aprobat un crez s-a aflat în Occident după ce trecuseră mai mult de douăzeci de ani de la moartea lui Augustin. Așadar, el nu avea nici un motiv în a ezita să afirme că Duhul purcede de la Tatăl *și de la Fiul*.

El credea că acest mod de a vorbi împiedica înțelegerea Treimii ca Triadă alcătuită din elemente inegale și, deopotrivă, punea mai mult accent pe unitatea lui Dumnezeu decît pe formula grecească. Încetul cu încetul, formula lui Augustin a pătruns în crezul liturgic apusean. Patru secole mai tîrziu, acest aspect a mărit distanța dintre creștinismul răsăritean grec și cel apusean. Occidentul medieval a susținut inserarea sintagmei „și de la Fiul" (*Filioque*) în Crez, considerînd-o bazată pe autoritatea papală. În secolul al XVI-lea, creștinii apuseni despărțiți de Roma continuau să folosească formula augustiniană în locul textului conciliar originar. Pe de altă parte, mînăstirile catolice din sudul Italiei nu au preluat adaosul augustinian.

Lucrarea lui Augustin despre Treime a avut o influență profundă asupra conceptelor occidentale de personalitate. Porfir crezuse că toate sufletele fac parte din „sufletul-lumii", sursa întregii energii și vitalități din universul fizic. În tinerețe, Augustin folosise noțiunea de suflet-al-lumii. Spre sfîrșitul vieții nu a spus niciodată că o astfel de entitate nu există, dar considera că se pripise în tinerețe cînd afirmase că există: „Pentru noi Dumnezeu nu este lumea asta, chiar dacă există sau nu un suflet-al-lumii. Dacă el există, Dumnezeu este cel care l-a creat. Dacă nu există, lumea nu poate fi zeul nimănui, deci nici *a fortiori* al nostru. Dar chiar dacă nu există un suflet-al-lumii, există o forță-vitală care se supune lui Dumnezeu și care lucrează prin îngeri" (R i.11.3).

A face din lume un zeu nu era singura problemă. Limbajul lui Porfir nu tindea să localizeze individu-

ația în suflete, ci în diferențierea fizică. La Augustin, fiecare suflet este distinct, avînd un destin propriu în intenția lui Dumnezeu. Mai mult, el considera că noțiunea biblică de Dumnezeu se situa în afara tradiției platonice din pricina accentului pus pe voință, pe ceea ce este creativ, original, unic. Astfel, termenul personalitate nu însemna doar caracterul imaterial, interior al ființei umane, ci și ceea ce este distinct și neîmpărțit. Definiția clasică dată de Boethius persoanei — „substanța individuală a ființei raționale“ — explicitează detaliat ceea ce era implicit la Augustin.

Conceptul de Triadă supremă aflată în punctul cel mai înalt al ierarhiei ființei nu era o noțiune care putea fi luată în derîdere de neoplatonicieni, fără a cădea într-o inconsecvență disperată. Plotin și Porfir au folosit o astfel de schemă în metafizica Unului, a Intelectului și a Sufletului-Lumii. Aceasta ajută la explicarea motivului pentru care, în *Despre adevărata religie,* Augustin a socotit că doctrina conform căreia Dumnezeu este Treimea reprezintă un adevăr ușor accesibil rațiunii filozofice, în timp ce întruparea poate fi înțeleasă doar în umilința credinței. Chestiunea reflectă tenacitatea lui Augustin de a susține supoziția creștină conform căreia curgerea nestăvilită a istoriei reprezintă stadiul autorevelării divine; Cuvîntul mîntuitor adresat de Dumnezeu omului s-a făcut trup în momentul crucial și focal al acestuia într-o viață istorică personală, fiind mărturisit printr-o și într-o comunitate vizibilă în istorie. Deși era platonician, Augustin nu credea că mîntuirea se limitează la abstracții atemporale. Așadar, avea nevoie de o concepție despre isto-

rie care să provină din și să îi exprime convingerea religioasă, de o interpretare care să ofere simultan o justificare a credinței în providență în ciuda tuturor catastrofelor experienței istorice, în ciuda imposibilității de a adopta altceva decît o sumbră estimare a condiției prezente a naturii umane.

Augustin socotea istoria obiectul unei cunoașteri mundane (*scientia*) foarte diferite de înalta înțelepciune (*sapientia*). Dar despărțirea platonică a celor două lumi, a simțurilor și a minții, putea fi depășită numai prin aplicarea conceptului creștin de istorie, un fel de scară tainică pe care Dumnezeu o poate folosi pentru a înălța sufletul de la viața activă la cea contemplativă, de la temporal la etern, printr-un Isus al istoriei care devine un Cristos al credinței (F 12.26; T xiii.24). Prin el pășim pe calea ce duce la contemplarea eternității neschimbate (S 88).

9
Cetatea lui Dumnezeu

Conflictul argumentelor între intelectualii păgîni din Antichitate și creștinism a început în secolul I (vezi Fapt. 17). La atacul păgînului Celsus, formulat în secolul al II-lea, a răspuns Origene în secolul al III-lea. La rîndul lui, Porfir l-a atacat pe Origene. După epoca lui Constantin, toți împărații, cu excepția lui Iulian —fire sensibilă, a și trăit puțin —, au recunoscut creștinismul. Dar majoritatea aristocraților și a proprietarilor de pămînt bogați, precum și țăranii aflați pe terenurile acestora au rămas fideli cultului politeist. Dar intelectualii nu mai credeau în vechile mituri: zeii adorați în temple erau luați în derîdere în teatre și demonetizați mai mult sau mai puțin politicos în sălile unde aveau loc prelegerile. Riturile erau căi cunoscute de a păstra puterile ascunse vederii în limite favorabile. Neglijarea lor ducea cu siguranță la foamete, secetă, molimă, înfrîngere militară. Abandonarea lor însemna că există o rațiune de a urma o cale superioară. Cît privește problema frecventării templului, neoplatonicienii erau împărțiți. Pentru mulți conta doar purificarea interioară a sufletului; sacrificiile, cultul idolilor și ceremoniile de orice fel erau manifestări exterioare, în cel

mai bun caz simboluri. Pentru alții, vechile rituri erau și deveneau din ce în ce mai importante pe măsură ce erau atacate de creștini. Neoplatonicienii secolului al IV-lea erau mult mai dedicați unui ritualism obsesiv, însoțit în anumite cazuri de fenomene miraculoase pentru justificarea convingerilor. Ei acționau într-un mod care părea să confirme identificarea pe care o făceau creștinii între cultul păgîn, vrăjitorie și ocultism.

După cum am văzut, în privința cultului, Porfir era ambiguu: pe de o parte, admitea că vechile rituri aveau în spate prestigiul unei tradiții imemoriale, putînd îndupleca spiritele malefice; pe de altă parte, era dezgustat de sacrificiile animale.

Cam în perioada hirotonirii lui Augustin, politica imperială a emis o serie de edicte prin care se închideau temple și se interziceau sacrificiile păgîne. Efectul a generat o ură mocnită față de Biserică. Au izbucnit multe răscoale anticreștine care au adus pierderi masive de vieți omenești și pagube materiale. La Roma, în anul 410, aristocrații păgîni au oficiat sacrificii speciale pentru a-i îndepărta pe goții lui Alaric, în timp ce clerul creștin solicita intervenția Sfîntului Petru, a Sfîntului Pavel, a Sfîntului Laurențiu și a altor sfinți patroni ai orașului. Alaric a prădat orașul, dar soldații lui au respectat bisericile. Creștinii credeau că dezastrul s-a datorat existenței unui număr prea mare de păgîni, iar păgînii îi acuzau pe creștini că îi neglijează pe vechii zei și se întrebau de ce s-au înmulțit catastrofele în vremurile creștine. Căderea cetății eterne în 24 august 410, eveniment de importanță mai degrabă

simbolică decît politică, a provocat o discuție asupra providenței divine în istorie și o dezbatere pe tema prăbușirii Imperiului Roman datorită creștinismului. Împotriva acestei dispute Augustin a scris *Cetatea lui Dumnezeu*, „o lucrare amplă și laborioasă“, (*magnum opus et arduum)*, dezvoltînd teme care apăruseră în *Adevărata religie*; textul fusese conceput pe cînd era laic, dar a fost regîndit într-o perspectivă mult mai înaltă.

Titlul era inspirat din Psaltire și a fost ales pentru contrastul sensibil cu *Republica* lui Platon și *Republica* lui Cicero, — părți ale lucrării augustiniene fiind în dispută permanentă cu celelalte două. Scrierea celor douăzeci și două de cărți ale lucrării a durat treisprezece ani. A început-o cînd avea cincizeci și nouă de ani și a încheiat-o la șaptezeci și doi.

Primele cinci cărți răspundeau politeiștilor care pretindeau că numai vechii zei protejează interesele romane. Dar oare nu cumva zeii erau pur și simplu oameni zeificați? Augustin a folosit *in extenso* studiul antic despre religia romană scris de celebrul savant Varro, suprasaturat de erudiție și plictisitor, referitor la cele mai banale aspecte ale cultului păgîn. Ne-am putea întreba de ce a compilat descrierea politeismului dintr-o carte scrisă cu cinci secole înainte, în loc să redea ce se întîmpla în Africa cu numai cîțiva ani în urmă. Poate că, pentru a se apăra, intelectualii păgîni din vremea lui manifestau un interes deosebit pentru lumea antică, cum reiese din comentariul la *Visul lui Scipio* sau în *Saturnale*, lucrări scrise de Macrobiu. Argumentul lor

împotriva creștinismului susținea că această religie nu continuă tradiția antică. Augustin și-a propus să arate, din perspectiva autorității lui incontestabile, cît de neinspirat și deconcertant era „materialul“ antic.

Cărțile vi–x se adresau minților neoplatonice care reinterpretau tradiția politeistă, socotind-o o cale de purificare, zeii fiind mediatori între omenire și cele mai înalte tărîmuri. Scrierile platonice ale africanului Apuleius ofereau multe texte pentru dezbatere.

Augustin era conștient că discuțiile amiabile dar critice despre platonism îi vor șoca pe entuziaștii contemporani care îl tratau pe Platon drept autoritate sacră, în ale cărui scrieri nimic nu trebuie modificat niciodată. Dar în Porfir a descoperit un modernist care a reinterpretat radical tradiția platonică, aducînd-o foarte aproape de creștinismul pe care acesta îl ura.

Augustin a respins imperialismul roman, suficiența de sine stoică și (în ciuda admirației adînci și îndatoririi) autopurificarea neoplatonică, socotindu-le forme de exprimare a mîndriei. El considera că tensiunea ultimă a umanității nu este cea dintre patimă și rațiune, căci ambele puteau fi în egală măsură purtătoarele afirmării de sine. În cea de-a paisprezecea carte din *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin apăra emoțiile, considerate în intenția creatorului componentele bune ale naturii umane, dar ataca ideea stoică conform căreia emoția trebuie suprimată. Iubirea era o pulsiune umană fundamentală; ea trebuie îndrumată corect, adică spre Dumnezeu și aproapele nostru. Vechiul ideal umanist era înălțarea demnității omului la rangul demnității

divine. Iar pentru a împlini acest deziderat, Porfir recomanda în *Despre întoarcerea sufletului* eliberarea de tot ce este corporal. Augustin a refuzat să așeze rădăcina răului în trup. Pe de altă parte, considera că este o iluzie să crezi că Binele suprem uman poate fi dobîndit în această viață și poate fi găsit în măreţele realizări sociale, culturale sau tehnologice. Binele suprem uman constă în viața eternă în și alături de Dumnezeu. Aceasta nu implică o respingere a valorilor din această viață, dar le relativizează.

Unele pasaje din *Cetatea lui Dumnezeu* lasă impresia că Augustin a discreditat complet Imperiul Roman și toate instituțiile politice, socotindu-le organizații însetate de putere, create de cei influenți pentru a domina și a oprima în fărădelege. Desigur, paginile sumbre ale lui Sallustiu referitoare la luptele de exterminare ale istoriei republicane romane l-au influențat pe Augustin; el citează și sancționează sentința sarcastică a lui Sallustiu potrivit căreia societatea romană se caracteriza prin belșugul privat și mizeria publică. Cicero (victimă a luptelor de exterminare) observa că orice societate organizată trebuie să aibă un sistem de legi și trebuie menținută laolaltă de interese reciproce și interdependență. Dar istoria romană nu a încetat să fie un șir de cuceriri agresive. Cum ar putea să învingă justiția într-o societate politeistă? „Dacă dispare spiritul de dreptate, ce altceva sînt regatele decît niște puteri tîlhărești care se bizuie numai pe războaie tîlhărești ?“ (CD iv.4).

Dar începuse era creștină. Oare dreptatea putea fi înfăptuită de un împărat care mărturisește adevărata credință în Dumnezeul unic arătat în Cristos? Tînărul Augustin scria din cînd în cînd ca și cum răspunsul la întrebare era, sau putea fi, afirmativ, ca și cum convertirea la creștinism aducea cu sine regenerarea unei societăți obosite și bolnave, făcînd posibil un „imperiu echitabil" (E 138.4); ca și cum, prin legislația imperială ce susținea Biserica Catolică împotriva cultului păgîn și disidenței schismatice (donatismul, de exemplu), imperiul devenea „un imperiu creștin" (GC ii.18). (Această ultimă expresie apare o singură dată în numărul impresionant de scrieri ale lui Augustin, dar ideea este implicită în mai multe locuri, de regulă în forma „lumea creștină".) Dacă așa stau lucrurile, nu era obligatoriu ca orice guvernare de acest fel să monopolizeze puterea și încrederea și să încerce să anihileze Biserica, socotind-o o amenințare pentru propria suveranitate. Mai mult, Sfîntul Pavel (Rom. 13) a oferit un sprijin autoritar în evaluarea favorabilă a guvernării numind-o instrument providențial al ordinii — dacă nu duce în paradis, cel puțin blochează drumul spre iad.

În *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin nu a mai folosit cuvinte atît de optimiste cu privire la structurile politice. Convertirea lui Constantin a fost cît se poate de binevenită, dar nu a inaugurat mileniul. Cea de-a nouăsprezecea carte analizează similitudinea dintre valorile cetății pămîntești și ale cetății cerești. Evident, valorile laice sînt complet diferite de cele sacre, precum este Babilonul de Ierusalim. Cetatea pămîntească, organizată

întru putere și bunăstare, confort și plăcere, se află la polul opus față de cetatea cerească. Valorile cetății lui Dumnezeu sînt căutate chiar în această viață prin mijlocirea Bisericii care, la acel nivel, se poate identifica (Mat. 13) cu împărăția lui Dumnezeu. Dar, deși diferența are o dimensiune cu adevărat apocaliptică, ambele cetăți se ocupă de două lucruri pe care le au în comun, dreptatea și pacea, deși prin aceste cuvinte ele nu înțeleg totdeauna exact același lucru.

Cît privește dreptatea, cetatea lui Dumnezeu era evident destinată săracilor. Augustin a observat că cei mai aprigi apărători ai păgînismului erau în general susținătorii vechii ordini sociale, în care „cei nevoiași se plecau în fața bogătașilor“, iar „cei atotputernici îi subjugau pe cei neputincioși“ (CD ii.20). El și-a dat seama cît de insuficiente erau pomenile oferite direct și cutia milei pentru mulțimea nevoiașilor hrăniți zilnic cu supa săracilor. Lipsurile erau prea mari pentru a fi acoperite altfel decît prin redistribuirea taxelor (CD v.17).

Cînd vreun intelectual păgîn susținea că Predica de pe Munte nu poate fi pusă în aplicare fără a determina căderea Imperiului, Augustin îi răspundea nestingherit că pedeapsa după faptă nu reprezenta o cale prin care societatea funcționează și, în consecință, principiile lui Cristos erau legate de fericirea și liniștea lumii laice. O societate bogată obsedată de avere și putere era încercată de toate temerile, mîndriile și invidiile diabolice care îi caracterizează pe cei foarte bogați. Cu o remarcabilă clarviziune asupra celor ce urmau să se întîmple în Occident cu generația care urma după el,

Augustin a sugerat că lumea ar fi mai bună dacă marele și mîndrul Imperiu s-ar împărți într-un număr de state mai mici (CD iv.15). În împărăția lui Dumnezeu era loc atît pentru goți, cît și pentru romani.

Limbajul lui Augustin i-a iritat pe aplogeții Imperiului. Era conștient că imperiile apar și dispar. Nu credea că Imperiul Roman era condamnat, cum declarau unii pesimiști contemporani. Roma va cădea doar o dată cu romanii. Oamenii blestemau timpurile în care trăiau; „dar faptul că timpurile sînt bune sau rele depinde de calitatea morală a vieții personale și sociale, adică de noi" (S 80.8). El observa că fiecare generație socotește că vremurile în care trăiește sînt deosebit de amare (S 25), că moralitatea și religia nu au fost niciodată într-un declin atît de evident, că valorile civilizației nu au fost nicicînd mai amenințate. Credea că datoria lui era să atace fatalismul și să trezească în oameni un sentiment al responsabilității dacă lucrurile se înrăutățeau. Oamenii ar putea avea un cuvînt de spus în ce urma să se întîmple.

Augustin nu a definit „pacea" către care atît Biserica, cît și Imperiul năzuiau în termeni pur politici ori civili, ca simplu rezultat al unui compromis fragil și trecător în nesfîrșita luptă pentru putere. El era sigur că doar o guvernare puternică poate asigura oamenilor pacea și le poate permite să trăiască fără teama de tulburări sociale. El trata dreptul roman, pe care îl cunoștea destul de bine, cu profund respect, considerîndu-l indispensabil pentru coeziunea societății. De exemplu, nimeni nu trebuie să-și facă dreptate singur cînd este

atacat de un tîlhar. Legea și guvernarea sînt necesare din cauza pervertirii, lăcomiei și decăderii antisociale a omului. Iar această decădere este atît de profundă, încît nu poate exista o pace adevărată fără harul mîntuitor al lui Dumnezeu. Temeiul păcii este acea dreptate care îi dă fiecăruia ce i se cuvine. Adevărata pace și adevărata dreptate se află dincolo de această lume, așa cum este și cum va fi, și aparțin unui ordin superior al voinței lui Dumnezeu. După cum se știe, numărul cetățenilor ale căror vieți primesc harul nu depășește o minoritate foarte redusă, însă această minoritate poate avea o importanță crucială. Augustin a înțeles că o guvernare este mai eficientă în eradicarea viciului decît în stimularea virtuții. Responsabilitatea primordială a guvernanților era aceea de a veghea asupra protecției subiecților, asupra ordinii publice, asupra confortului fizic și prosperității, poate chiar asupra felului în care se distrează oamenii. Dar aceasta nu excludea o responsabilitate față de virtutea civică. Dacă un proconsul sau un magistrat era creștin, avea datoria religioasă și publică de a sprijini bunătatea, adevărul și pe cei îndreptățiți să le răspîndească.

Augustin nu a scris niciodată despre problemele politice fără a fi conștient de faptul că sistemul trebuie să se întemeieze pe prezumția conform căreia lăcomia omenească va duce la un haos imens dacă nu există restricții și sacțiuni. Totuși, el continua să creadă că lumea îi aparține lui Dumnezeu; lumea lui Augustin nu era la fel de îngrozitoare ca lumea lui Thomas Hobbes, el susținea că autoritatea unei bune guvernări și legis-

lații nu depinde numai de forță, ci și de necunoașterea bazei ei morale — prin urmare o umbră sau o imagine a adevăratei justiții: „legea eternă“. Pentru el, guvernarea era o exemplificare a principiului providențial al ordinii impuse asupra forțelor subminatoare dezlănțuite prin Cădere. În acest sens, ordinea nu poate să anihileze un lucru greșit, ci doar să adapteze răul scopurilor dezinteresate și bune — de exemplu sclavia și proprietatea privată.

Dominația unui om asupra celuilalt poate fi un abuz, dar este răul cel mai mic dintre cele două, alternativa fiind anarhia și „fiecare pentru sine“. Augustin ura comerțul cu sclavi. De cîte ori putea, folosea fondurile bisericii pentru a-i elibera pe sclavii oprimați în unele gospodării. Odată, oamenii lui au participat direct la o acțiune de eliberare a sclavilor aflați pe o corabie, în port la Hippona, iar fondurile Bisericii au fost folosite pentru a-i despăgubi pe proprietarii îndurerați. Era greu să-i oprești pe părinții nevoiași să-și vîndă copiii. Odată, Augustin a fost pus într-o situație delicată de un fermier destul de înstărit care își vindea soția; cînd Augustin l-a admonestat, omul a răspuns că preferă banii. Dar sclavia nu era un rău incorigibil în cazul în care sclavii erau mai bine îmbrăcați, hrăniți și adăpostiți decît lucrătorii liberi remunerați, ce constituiau marea majoritate a forței de muncă.

Ordinea era atît de importantă, încît chiar un împărat răuvoitor, dar legitim, trebuia ascultat. Cel care îl urmează pe Cristos trebuia să-și supună trupul voinței cezarului, iar mintea și sufletul voinței lui Dumnezeu. Deși, „ase-

meni călătorului aflat într-o țară străină“ (CD xix.17), participarea lui la viața politică, dacă se face potrivit aptitudinilor, nu trebuie să se reducă la un consimțămînt pasiv, ci la o îndatorie reală. Societatea are nevoie de oameni integri atît în serviciul public, cît și în comerț; oameni care să aibă curajul de a face față corupției de tip mafiot și amenințărilor celor puternici și bogați. Remarcile lui Augustin arată că asemenea oameni erau puțini la număr.

Pentru conștiința creștină, dreptul penal și serviciul militar creau cele mai problematice domenii de decizie morală. Augustin împărtășea concepția aproape universală a Bisericii primare conform căreia tortura și pedeapsa capitală erau inacceptabile într-o comunitate cultivată în spiritul prețuirii creștine a omului. Se poate spune „aproape universală“ deoarece mai exista o idee, apărată de un jurist creștin anonim la sfîrșitul secolului al IV-lea, conform căreia, într-un imperiu creștin, codul penal ar trebui să urmeze legea talionului din Vechiul Testament și să fie, în ansamblu, mai strict decît dreptul roman tradițional; în Evul Mediu, această mică scriere a fost citită de multă lume. Augustin se opunea vehement torturii, frecvent aplicată în procedurile penale și în procesele de trădare; tortura îi făcea pe oamenii nevinovați să mărturisească fapte pe care nu le comiseseră, lăsîndu-i mutilați pentru totdeauna. El credea că pedeapsa capitală este incompatibilă cu intenția de îndreptare; mai mult, se comiteau uneori și greșeli. Dar cît privește serviciul militar, el era mai puțin riguros. Augustin accepta că, în legitimă apărare

sau pentru recuperarea unui bun furat, forța putea fi legitimată. Oare nu Cicero a fost cel care a susținut că războaiele trebuie duse doar în legitimă apărare sau pentru păstrarea onoarei? Pentru Augustin, războiul nu era o metodă potrivită de aplanare a conflictelor și împărtășea speranța că în era creștină războiul putea fi oprit. Dar recunoștea că vor continua să existe agresiuni nedrepte în fața cărora va trebui să se reziste de dragul valorilor prețuite de creștinism. Cînd membrii triburilor sahariene au atacat așezările romane, el i-a scris comandantului militar creștin îndemnîndu-l să socotească reprimarea jefuitorilor o îndatorire religioasă.

Totuși, Augustin credea că restrîngerea ostilităților în limite rezonabile este o necesitate atît religioasă, cît și politică. Omenia cerută de religie era corectă și din punct de vedere politic. Dat fiind că războaiele erau uneori necesare, ele trebuiau duse cu un asemenea respect pentru omenire, încît adversarul să nu aibă sentimentul că a fost umilit, să nu aibă resentimente care ar putea sădi germenii unui nou conflict. Prizonierii nu trebuie niciodată omorîți (cum se proceda în războaiele din vechime). Dacă totuși un soldat lupta într-un război socotit nedrept, conștiința îi era achitată prin aceea că trebuia să se supună ordinelor. Dar principiile generale ale codului penal intern într-un imperiu de drept se aplicau în aceeași măsură conflictelor între state.

Asemeni lui Platon și Aristotel, Augustin nu considera chestiunile politice complet separate de cele

etice, chiar dacă nu credea că lumea laică este capabilă să întemeieze o societate cu adevărat dreaptă.

În *Cetatea lui Dumnezeu* există pasaje în care Roma este capul simbolic al comunității pămîntești aflate în ghearele forțelor satanice, în timp ce Biserica este cel puțin o anticipare a cetății lui Dumnezeu. Vechii antiteze apocaliptice i-a fost redată întreaga forță prin introducerea supozițiilor de „laicizare“ în sensul ipotezei potrivit căreia religia este tărîmul unor preocupări nesemnificative în raport cu preocuparea majoră a lumii pentru putere, onoare, bogăție și sex. Dar există texte în care Romei i se conferă o semnificație pozitivă în privința intenției manifestate de Dumnezeu față de această lume, considerîndu-se că Biserica văzută nu reușește să împlinească intențiile divine datorită compromisurilor încheiate cu lumea laică. Augustin era sigur că o convertire la creștinism ar atenua unele probleme sociale și politice, deși nu putea oferi soluții imediate. Scrierile antidonatiste arată că el nu considera „Biserica și Statul“ puteri separate. Deși era încredințat că un conducător creștin trebuie să sprijine Biserica și să treacă drept adversar al păcatului, ar fi fost foarte surprins de interpretarea canoniștilor medievali conform căreia imperiul trebuie condus de episcopi avînd un papă în fruntea lor. Augustin iubea cu ardoare Biserica, dar greșelile făcute de membrii ei, atît clerici, cît și laici, i-au pricinuit momente de adîncă mîhnire.

În finalul *Cetății lui Dumnezeu*, Augustin a expus doctrina creștină privitoare la Adevărurile Ultime:

cetatea pămîntească și cetatea cerească își ating apogeul în iad, respectiv în rai. Caracterul absolut al acestei alegeri lipsite de nuanțe l-a neliniștit. Biserica pămîntească îi includea cu certitudine pe cei care au o devoțiune și o bunătate consacrate, adeseori discrete, care întruchipează condiția angelică în această viață, dar și pe cei a căror convertire a avut, cel puțin inițial, o motivație cît se poate de laică: se temeau să nu supere un stăpîn prea puternic, sau aspirau la mîna unei doamne, sau sperau că trecerea la creștinism le va aduce noroc în afaceri. Unii o făceau în căutarea sănătății, și Augustin nu i-a desconsiderat niciodată, deși cateheza îi învăța că religia are țeluri mai înalte. O mare parte a comunității afiliate bisericii lui Augustin erau „oameni cu înzestrare medie". Pe temeiul credinței, cuceririle morale semănau mai mult cu lemnul de foc, cu fînul sau cu pleava decît cu aurul sau argintul, capabile să reziste focului purificator al judecății lui Dumnezeu (1 Cor. 3). Ei se rugau ca Dumnezeu să le ierte greșelile și, pentru năzuințele lor din viața de apoi, se bazau pe mila divină invocată în rememorarea euharistică a izbăvirii lui Cristos și pe mijlocirea Bisericii atît pentru vii, cît și pentru morți. Augustin nu era omul care să fi sugerat vreodată că cererile etice ale creștinilor sînt mai puțin riguroase sau că destinul în lumea de apoi nu este legat de conduita de pe pămînt; dar recunoștea că, în rătăcirea sufletului pe pămînt și în viața de apoi, moartea trupului nu este decît una din întîmplările survenite pe parcurs. În această viață nimeni nu este lipsit de păcat în afară de Cristos; și dacă, „precum evlavia

o cere“, adăugăm că Maria nu a cunoscut de fapt păcatul (N 42), Augustin presupunea că ea nu s-a născut în afara păcatului originar, dar a fost răscumpărată de Fiul ei (P 34.3). De altfel, mizeriile cotidiene ale vieții din această lume mînjesc pe oricine (CD xx.6.1).

Așadar, sfințirea este un proces de lungă durată care continuă. După moarte vor exista cei al căror „somn“ va fi tulburat de vise ce le vor întrerupe odihna (S 328.5). La Augustin, „iadul“ nu era un loc material, o condiție a sufletului orb și depărtat de Dumnezeu. Păgînii luau în derîdere noțiunea, socotind-o o sperietoare care îi face pe unii să se îndrepte către Biserică. Dar și filozofii platonicieni credeau că nici un păcat nu rămîne nepedepsit, că există pedepse și măsuri disciplinare care remediază lucrurile. Augustin era de acord că pedeapsa divină este un remediu pentru toți cei care o primesc ca atare.

Ar fi nepotrivit ca *Cetatea lui Dumnezeu* să fie tratată drept o expunere despre teoria politică sau o filozofie a istoriei care intenționează să descopere un model divin în cursul evenimentelor. De fapt, în multe locuri ale lucrării, argumentul urmărește să arate cît de dificilă este descoperirea unui astfel de model. În istoria omenirii, marile puteri apar și dispar, dar cauzele nu sînt deloc limpezi. Imposibilitatea de a putea prezice atît moartea, cît și deciziile voinței umane înseamnă că multe lucruri nu sînt sigure. Credinciosul crede că ceea ce este incoerent pentru mintea omului este coerent pentru Dumnezeu. Dezastrele pot mișca pe cineva pînă la lacrimi, dar nu trebuie să stîrnească nicidecum

mirarea (E 111.2). Augustin oferă mai multă speranță individului decît instituțiilor societății, mult mai înclinate să devină vehiculele egotismului de grup. În orice caz, nici un platonician nu avea sentimentul istoriei, în sensul de proces suficient în sine și independent, cu cauze și efecte proprii remarcabile, cu scopuri inerente mișcării cauzale.

10

Natură și har

În al patrulea deceniu al vieții, ca reacție la maniheism, Augustin a pus accentul atît pe autoritatea Bisericii, cît și pe libertatea individului. Dar, chiar cînd scria despre liberul arbitru, mărturisea că fără harul mîntuitor al lui Dumnezeu omul căzut nu poate fi readus pe calea cea dreaptă. O astfel de recunoaștere a slăbiciunii nu însemna discreditarea rațiunii. Dialogul ciceronian *Hortensius* continua să-l preocupe, mai ales în problema contribuției rațiunii la găsirea fericirii. La vîrsta de șaizeci și cinci de ani, deja matur, a mustrat în scris un teolog autodidact și dogmatic care adoptase o poziție exclusiv fideistă și care credea că rațiunea nu are legătură cu credința. „Să prețuiești nespus intelectul“ (*intellectum valde ama*, E 120.13), îi spunea. Era totuși sigur că păcatul pervertește judecata și slăbește tenacitatea voinței. Păcatul constrînge mintea la lucruri exterioare, departe de contemplarea realităților transcendente. De aici nevoia unei autorități care să impună „începutul credinței“, dezvoltată și consolidată apoi de rațiune.

După ce a devenit episcop, tema nevoii absolute a omului pentru har a cîștigat rapid teren. *Confesiunile*,

scrise în spirit antimaniheist, se întemeiau pe ideea potrivit căreia omul păcătos, mutilat de egoism din fragedă pruncie, este prizonierul obișnuințelor, a doua lui natură. Doar harul poate restabili adevărata libertate. Prin urmare, „oricine ar fi cel care îți enumeră Ție faptele sale pline de merit, ce altceva ar putea el să-Ți enumere decît darurile Tale?“ (C ix.34 — formulă pe care o repeta adeseori mai tîrziu și pe care Conciliul din Trento* a preluat-o cu recunoștință în anul 1547).

Confesiunile au devenit o carte foarte căutată: i-au adus lui Augustin un număr mare de prieteni și a oferit criticilor pretextul unor obiecții suplimentare. Retorica sa excepțională era admirată de aristocrații bogați ai Romei care au început să înțeleagă că poți trece la creștinism chiar dacă ești roman. Dar cartea presupunea totodată că pot fi iertate compromisurile morale. Dacă, așa cum a spus-o Augustin în repetate rînduri, castitatea putea fi dobîndită numai ca dar divin, oare nu se putea manifesta toleranță și înțelegere față de viitorii credincioși care socoteau o disciplină atît de severă foarte costisitoare?

În jurul anului 400 trăia la Roma un ascet laic de origine britanică pe nume Pelagius, cunoscut drept consilier spiritual în înalta societate. Criticînd slăbiciunile morale, s-a stabilit la Roma și a scris un comentariu la epistolele Sfîntului Pavel, destinat parțial să prevină

---

* Primul Conciliu din Trento a fost convocat în anul 1545 de papa Paul III și s-a încheiat în anul 1547 sub auspiciile papei Pius IV. Conciliul a pus piatra de temelie a Contrareformei — vezi și *infra*, pp. 161 și 166 (*n.ed.*).

referirile maniheilor la ele. Tradiția teologică creștină răsăriteană care a contribuit la formarea gîndirii lui Pelagius era mult mai categorică în ce privește natura umană decît o estimase Augustin. Pelagius se temea atît de disperarea puterii umane de a asculta de porunca lui Dumnezeu, cît și de harul lesne dobîndit; simțea că este de neconceput ca Dumnezeu să poruncească imposibilul. Dacă omul a ales, înseamnă că poate respecta poruncile, chiar pe cea mai dificilă dintre ele, cea care interzice adulterul. Esența credinței creștine stă mai degrabă în acțiunea morală, decît în cultivarea autoindulgentă a trăirilor mistice. Oare susținînd că fiecare a moștenit de la Adam o natură viciată nu subminează orice acțiune? A spune oamenilor că voința le este roasă pînă la anihilare totală era, potrivit opiniei lui Pelagius, complet demoralizant. Nici un act nu putea fi socotit un păcat dacă nu era ales în mod deliberat. Pelagius explica universalitatea păcatului ca rezultat al deprinderii sociale care a urmat exemplului dezastruos dat de Adam. Evident, fără ajutorul harului, păcătosul nu putea face tot ce voia, datoria lui fiind *imitatio Christi*. Harul ajută, dar nu controlează totul. Vîslașii își pot duce bărcile la destinație fără vînt și pînze, dar pînzele înlesnesc efortul. Trebuie să existe un moment cînd omul ia cu adevărat o hotărîre, cînd face cu adevărat un efort și realmente realizează ceva care îi aparține întru totul. Doctrina potrivit căreia orice lucru, inclusiv voința, este un dar al harului îi părea lui Pelagius neputincioasă, chiar catastrofală.

Evenimentele care i-au adus pe Augustin și Pelagius la un conflict deschis au avut loc treptat. Aspec-

tele asupra cărora cei doi erau de acord erau mult mai numeroase decît cele divergente. Amîndoi considerau că omenirea este încătușată într-o păcătoasă tradiție socială restrictivă. Pelagius susținea că păcatul nu este ereditar; așadar, prin liberul arbitru, putea fi evitat. Dumnezeu (spunea el) a dat legi morale pentru conștiință, liberul arbitru, iertarea păcatelor prin botez și pedeapsă de îndreptare; și, mai presus de toate, sprijin prin har ori de cîte ori exista o voință adevărată. Harul lui Dumnezeu te poate ilumina pentru a ști ce este bine, îți poate oferi un ajutor suplimentar, dar nu poate face chiar orice. Pe de altă parte, Augustin era sigur că dacă omenirea ar fi scăpată din mînă, dacă ar fi lăsată în voia ei, egotismul și perversitatea și-ar face de cap. Pentru Pelagius, păcatul și răul nu erau accidente necesare. Augustin credea că ele nu s-au repetat după Cădere, arătînd cum voința naturală se retrage din fața binelui și răului absolute ca să se poată bucura.

Amîndoi considerau condiția umană o suferință ce se încheie prin moarte. Pelagius credea că moartea este o necesitate biologică. Augustin considera că teama de moarte nu ar fi atît de generală și de profundă dacă moartea nu ar fi o pedeapsă pentru păcatele comise.

Convingerea lui Augustin că nici o durere sau pierdere nu este nemeritată este inerentă preocupării lui de-o viață, legată de justificarea providenței. Dacă postulatul este aplicat lui Pelagius în termeni exclusiv individualiști, el poate duce la impresia că Dumnezeu este un tiran absolut; dar oare de ce unii oameni se nasc diformi sau, altfel spus, cu defecte fizice? Augustin nu a acceptat niciodată această concluzie. Prin urmare

(spunea el), pentru a face parte din „gloata celor căzuți“, era suficient să fii unul din urmașii lui Adam, deoarece aceasta îți bloca accesul la beatitudine — dacă nu intervenea, în mod milostiv, dar inexplicabil, harul. Cei care primesc mila pot doar să fie recunoscători pentru har, deoarece nu au făcut nimic ca să-l merite. Cei care nu primesc mila nu pot avea motive să reclame o dreptate pe care toți urmașii lui Adam o merită. Dar și ei îl pot binecuvînta pe Dumnezeu pentru desfătările acestei vieți. Deși nu se spune niciodată că cei nealeși sînt predestinați osîndei veșnice, Augustin era înclinat să se distanțeze de dualismul maniheist, punînd accentul pe libertatea lui Dumnezeu, nu pe libertatea omului (DP 19). Dumnezeu a permis, dar nu a hotărît de fapt pierderea păcătoșilor.

După opinia lui, se înțelege de la sine că natura umană, așa cum este ea constituită, nu putea fi normală, nu putea fi așa cum și-a dorit-o inițial Creatorul. Înainte de Cădere, omul avea prin liberul arbitru puterea de a nu păcătui, și nici o slăbiciune a voinței nu îl împiedica să facă ce era bine. Dacă nu ar fi păcătuit, Adam și Eva ar fi fost nemuritori. Dar chiar în paradis, Adam avea nevoie de har (CD xiv.27), nu doar ca ajutor de preț pentru voință, ci ca mijloc indispensabil. În prima interpretare dată cărții Facerii, combătîndu-i pe maniheii, Augustin a explicat pe scurt cele două aspecte ale creației omului, sugerînd că omul însuflețit a putut primi suflarea divină pentru a-și înălța sufletul la nivelul spiritului. Aceasta ar atrage după sine faptul că, și în paradis, harul supranatural era un adaos la umanitatea naturală și că acest har s-a pierdut prin Cădere.

Augustin credea că Pelagius apără un umanism semistoic, afirmînd idealuri mărețe, dar nereușind pe deplin să coboare în abisul inimii omului. Mai mult, deși Pelagius nu a avut o asemenea intenție, limbajul său îi sugera lui Augustin că, pentru mîntuire, era suficient exemplul uman al lui Cristos și că, într-adevăr, tainele Bisericii nu ar fi de fapt necesare. Augustin i-a răspuns că, în ce îi privește pe creștini, ei se grăbeau să-și boteze pruncii întru iertarea păcatelor. Conform ideii lui Augustin, practica universală a botezului pruncilor nu necesita nici un fel de justificare, fiind ilustrarea supremă a suveranității harului electiv al lui Dumnezeu și precedînd orice inițiativă din partea voinței individului — în nici un caz o recompensă pentru o năzuință sau o faptă bună.

În acest ultim schimb de argumente, chestiunea în discuție relevă punctul major în care doctrina augustiniană a decăderii existenței morale a omului necesita un accent echilibrat pus pe puterea și pe nevoia mijloacelor obiective ale harului conținut în tainele Bisericii. Harul se concentra asupra iertării păcatelor, promisă și transmisă prin botez și înnoită în noua viață prin euharistie. Erau remarcabile implicațiile referitoare la autoritatea Bisericii.

Scriind despre liberul arbitru înainte de a deveni episcop, Augustin a emis o ipoteză potrivit căreia pruncii care mureau nebotezați nu-și aflau destinul nici în ceruri, nici în iad. Pelagienii l-au acuzat pe Augustin cel de mai tîrziu că a abandonat această idee înțeleaptă, crezînd că un Dumnezeu milostiv și drept ar fi în stare să trimită nou-născuții în iad dacă părinții lor nu

reușeau să îi boteze la timp. Augustin era de acord că astfel de evenimente erau dureroase, dar nu se datorau nici soartei, nici norocului, deoarece în lumea lui Dumnezeu soarta și norocul nu există (DP 31). Din Ioan 3, a dedus că nici unul dintre cei care refuzau deliberat botezul nu putea ajunge în ceruri. Dacă nou-născuții nebotezați sînt condamnați, aceasta nu se datora unei alegeri personale, ci doar faptului că urmașii lui Adam luau parte la o alienare colectivă. Necesitatea recunoscută a botezului dovedea păcatul originar, iar decăderea naturii umane demonstra necesitatea credinței și botezului. Este limpede că în viziunea lui Augustin se contopeau ideile biologice de ereditate cu ideea răspunderii juridice a umanității. El și-a dat repede seama că naviga pe o mare agitată.

Controversa pelagiană l-a făcut să adopte poziții pe care criticii contemporani și cei de mai tîrziu le-au regretat.

Printre aceștia, Iulian, adept al lui Pelagius și episcop de Eclanum (lîngă Benevento, în sudul Italiei), avea o statură echivalentă celei augustiniene. Credea că pesimismul african nu se potrivea bisericilor italiene. Augustin și-a dedicat ultimii ani ai vieții disputelor aprige cu Iulian: comentarii îndreptățite erau împănate cu insulte indecente. Iulian a criticat limbajul folosit de Augustin referitor la rolul sexualității în transmiterea vinovăției. Lui Iulian i se părea că Augustin rămîne un maniheu incorigibil, mult mai influențat decît o credea de perioada celor zece ani petrecuți sub influența lui Mani, urînd lucrarea Creatorului, negînd că, dînd omului liberul arbitru, Dumnezeu a „emanci-

pat“ omenirea pentru ca aceasta să poată sta pe propriile picioare.

Augustin s-a apărat cu îndîrjire. Credea că ideea lui este justificată de felul în care toate ființele omenești privesc sexul ca sursă de neînțelegere personală și socială. La animale, instinctul de împerechere se manifestă doar în anumite perioade ale anului; la om, pulsiunea sexuală îi creează continuu probleme (S Frangip. i.8). Rușinea este un fenomen universal. Doar în cadrul căsniciei, unde uniunea sexuală este desigur onorabilă, actul se consumă de obicei în intimitate și în întuneric. Filozofii cinici indignaseră în asemenea măsură opinia publică prin faptul că întrețineau relații sexuale pe stradă, încît încetaseră de mult să facă acest lucru în timpul lui Augustin. Sexul practicat în afara căsătoriei stîrnea bîrfe deocheate. Prăpastia dintre demnitate și animalitate a făcut din problema sexului subiectul major al multor comedii. Oare pentru ce au fost născocite cuvintele tabu dacă nu pentru a exprima amestecul de fascinație și repulsie din om? În orașe, bordelurile nu se află pe strada principală, ci în anumite zone. Există un sens intuitiv conform căruia pot apărea tensiuni între sexualitate și aspirațiile mai înalte.

În mod repetat Augustin și-a făcut capital dintr-un argument care pare bizar cititorului modern. Schimbările fiziologice care fac uniunea sexuală posibilă nu sînt controlate de rațiune sau de voință. De multe ori trupul și rațiunea se află în conflict, trupul fiind „neliniștit“ cînd voința și rațiunea nu îl vor astfel sau viceversa. Mai mult, „extazul sexual biruie mintea“, anulînd gîndirea rațională (I 4.7). Augustin vedea în caracterul irațional

și involuntar al pulsiunii sexuale demonstrația ultimă a adevărului concepției sale, deși nu înțelegea deloc reflexele. A construit așadar un tablou imaginar al vieții sexuale a lui Adam și a Evei înainte de Cădere (dacă nu cumva Căderea a avut loc imediat după zămislirea Evei). Uniunea lor a avut probabil loc în liniște și sub controlul voinței, așa cum ne mișcăm mîinile și picioarele ori de cîte ori dorim. Uniunea lor în paradis a fost o sursă de „plăcere supremă". Augustin nu accepta vechile idei, răspîndite printre sectele gnostice în secolul al II-lea, conform cărora Căderea a constat în ispitirea Evei de către șarpe sau că izgonirea lui Adam și a Evei s-a datorat uniunii lor sexuale petrecute înaintea unui moment socotit potrivit. El a dezaprobat cu vehemență concepția (pe care odată o susținuse) potrivit căreia relația sexuală a fost rezultatul Căderii. Dar Căderea i-a dăunat.

Discuțiile largi despre sexualitate sînt evident impudice: sînt atît de directe, încît se temea să nu fie citit de cei a căror înțelegere nu se ridica la nivelul seriozității subiectului. Medicina era ramura științifică în care se considera autodidact. Biblioteca lui includea și manuale de clinică, iar cînd își formula răspunsurile către Iulian de Eclanum, studia cel mai bun îndrumar de ginecologie. În orice caz, nimeni nu îl putea acuza că este un celibatar depășit care nu știe despre ce vorbește. Ca episcop, simțea că este o datorie și un drept al lui să le spună creștinilor căsătoriți ce pot sau, în Postul Mare, ce nu pot să facă în pat.

Cum am văzut, părerea sa despre sexualitate era marcată de tensiunea dintre propria renunțare și esti-

marea catolică fermă cu privire la frumusețea formei trupului date de Creator (de exemplu R ii.15). Dar nici cea mai fermă estimare nu putea face abstracție de realitatea experienței potrivit căreia, chiar în cazul cuplurilor căsătorite, sexul își are problemele sale. E posibil ca trupul să nu se supună nici voinței, nici rațiunii; Augustin (adoptînd o idee a lui Porfir) a socotit acest lucru o pedeapsă pentru rezistența sufletului în fața binelui divin. Astfel, el susținea că actul fizic era vehiculul transmiterii naturii umane păcătoase de după Cădere. Dacă nu ar fi așa, Noul Testament nu ar considera că viața maritală este depășită de un bine superior, celibatul — concepție împărtășită și de Porfir. Așadar, „rădăcina ultimă a păcatului se află în procrearea carnală“ (PM ii.15).

Augustin a subliniat că această ipoteză explică de ce Isus s-a născut din Fecioară (miracol care, asemenea Învierii, a generat multă critică păgînă): de la Maria, Isus a luat „asemănarea cu carnea păcătoasă“ (potrivit Sfîntului Pavel*), dar nu o carne întinată de păcatul originar. Prin aceasta, Augustin a insuflat teologiei medievale o temă puternică și periculoasă: Zămislirea din Fecioară presupune că actul sexual nu poate fi împlinit fără o oarecare urmă de patimă nici în cadrul căsătoriei. În secolul al XII-lea, rămășițele acestei idei au fost dezvăluite și atacate cu vehemență de Pierre Abélard și Robert din Melun.

Augustin era totuși conștient că trebuie să-și protejeze poziția ascetică de exagerări. Cînd, în jurul anului

* Cf. Rom. 7:14, 8; Col. 2:18 (*n.ed.*).

390, un critic al ascetismului pe nume Iovinian (el însuși călugăr) a negat că virginitatea în sine este superioară din punct de vedere moral căsătoriei, atacul lui Ieronim împotriva lui s-a transformat într-o tiradă atît de înverșunată contra sexului și căsătoriei, încît comandamentele maniheiste păreau cît se poate de plauzibile. Pentru a evita consecința imprudențelor grosolane ale lui Ieronim, în anul 401 Augustin a scris tratatul *Despre binele căsătoriei*. Cartea se adresa călugărițelor și le avertiza că nu trebuie să disprețuiască o căsătorie creștină chiar dacă au ales o viață cu adevărat superioară. Plăcerea fizică ce însoțește inevitabil actul sexual trebuie deosebită de libido — o folosire greșită a pulsiunii sexuale. El definea trei componente bune ale căsătoriei în termeni care nu presupuneau plăcerea reciprocă: procrearea, fidelitatea mutuală și „taina“ sau regula imposibilității desfacerii căsătoriei (adică interzicerea recăsătoririi după divorț sau separare). În special în fața acestui ultim aspect a ezitat îndelung, dar în lumina Mat. 5:32 și 1 Cor. 7:10–11 a ajuns treptat la o poziție strictă și rigoristă în ultimele etape ale controversei pelagiene.

Conform învățăturii lui Augustin, căsătoria se întemeia mai degrabă pe consimțămîntul cuplului, decît pe consumarea ei fizică. (El accepta concepția dominantă în dreptul roman.) De vreme ce actul sexual era destinat în primul rînd procreării, Augustin credea că este „scuzabil“ dacă oamenii căsătoriți se bucurau de uniunea conjugală fără intenția de a procrea. Întocmai ca Aristotel sau Sfîntul Pavel, el punea accentul pe obligația mutuală a partenerilor (vezi *supra*, p. 125).

Recomanda înfrînare maximă cuplurilor creștine serioase și elevate, crezînd că nimic nu poate fi mai frumos decît prietenia lipsită de sex a oamenilor în vîrstă. Dar recunoștea bucuros, insista chiar asupra faptului, că în căsătoriile creștine pulsiunea carnală este folosită „în scop bun și drept“. Însă nu a mers pînă la a declara că actul este în sine nesemnificativ din punct de vedere moral sau cît se poate de firesc pentru natura animală a omului, așa cum era ea creată de Dumnezeu. Tradiția platonică îl îndemna să-și dorească definirea esenței omului în termeni care să ignore aproape complet natura fizică a creaturii. El putea cita cunoscuta definiție dată de Aristotel omului — animal rațional muritor —, dar cu siguranță a preferat să vorbească despre om ca despre un suflet unit cu un trup sau care folosește un trup.

Alt punct important în care controversa l-a forțat pe Augustin să folosească, potrivit unora, un limbaj mai dur decît se cuvenea a fost doctrina predestinării corelată cu problema perseverenței.* Cele două subiecte erau socotite atît de complexe încît, unsprezece secole mai tîrziu, Conciliul din Trento umbla cu mănuși cînd se referea la ele; nici un verdict nu a eliminat vreuna din ambiguitățile importante. (Prin aceasta a lăsat cale liberă controversei janseniste.) Augustin a înțeles prioritatea harului și a ajuns la concluzia că, în fond, Dumnezeu nu putea permite aleșilor să se afle

* Doctrină potrivit căreia harul lucrează asupra celor destinați vieții veșnice. Doctrina a fost adoptată în secolul al XVI-lea de calvinistul Theodor Beza (*n.trad.*).

în afara lucrării harului. Este necesar ca predestinarea să ducă la destinație. Precunoașterea umană nu este cauzală, doar cea a lui Dumnezeu este cauzală. Augustin nu putea admite ideea potrivit căreia hotărîrea predestinării divine se bazează pe merite previzibile, idee comună aproape tuturor teologilor greci din epocă. Nimic din trecutul, prezentul sau viitorul omului nu poate fi cauza determinantă sau recompesatorie a alegerii făcute de Dumnezeu. Augustin a trebuit să înfrunte o neînțelegere majoră — Dumnezeu este un autocrat ale cărui decizii sînt impenetrabile și arbitrare —, afirmînd că Dumnezeu nu numai că predestinează meritele, ci le și atribuie, iar Isus este cel mai bun exemplu în acest sens. Fiind unul cu Dumnezeu, binele său nu putea fi nici contingent, nici precar. Noi putem păcătui, el nu. Dar dacă ne aflăm printre aleși, este sigur că ne vom ridica din păcat întru împlinirea intenției predeterminate a lui Dumnezeu. „Întregul Cristos“ (vezi *supra*, p. 119) este predestinat.

Augustin presupunea, sublinia chiar, că aleșii nu știu niciodată cu certitudine dacă au fost sau nu aleși, dacă acest lucru nu se întîmplă în mod excepțional prin revelație individuală. Nu poate exista decît un test de alegere empiric, necesar, dar nu suficient, adică perseverența pînă la ultima suflare, alesul murind într-o stare de grație. Însă numai Dumnezeu își cunoaște aleșii. Perseverența este un dar nemeritat al harului, la fel cum este și întoarcerea voinței la Dumnezeu în credință și căință.

Doctrinele lui Augustin au stîrnit critici vehemente printre călugării din nordul Africii și mai ales printre cei din sudul Galiei (în Marsilia și Lérins). Doar cei

din Aquitania l-au susținut. Multe secole mai tîrziu, o mare parte a controverselor vizînd doctrina augustiniană a predestinării a avut loc pe pămînt francez.

Criticii lui se legau de un fapt evident: doctrina augustiniană a predestinării apela la o selecție parțială a textelor din Scriptură și le „forja“ pe cele care nu îi susțineau teza. Textul Noului Testament — „Dumnezeu voiește ca toți să fie mîntuiți“ — trebuia interpretat în sensul că printre aleși se regăsesc reprezentanții fiecărei rase umane (CG 44). Criticile ce i se aduc se reduc aproape în întregime la acuzația majoră de a fi alunecat (în mod inconsecvent) în „curiozitate“ — pretinzînd că cercetează subiecte pe care Dumnezeu nu le-a revelat și care se află dincolo de cunoașterea umană. Dar în spatele agitației se afla teama firească că doctrina augustiniană ar duce la superficialitate. Mulți critici din sudul Galiei i-au susținut opoziția față de Pelagius și Iulian, dar erau dezorientați de argumentele pe care le aducea.

Din cînd în cînd, elevatele doctrine augustiniene cu privire la alegere au fost apărate în istoria creștinismului fie de Gottschalk* în secolul al IX-lea, de Jean Calvin în secolul al XVI-lea, de Cornelius Jansenius în secolul al XVII-lea. Ideile lui Augustin au provocat invariabil o opoziție care căuta să evite alternativa pelagiană, păstrînd în același timp libertatea voinței și responsabilitatea individuală. Verdictul dat de Augustin cu privire la discuția despre har și liberul arbitru,

* Teolog și scriitor bisericesc saxon, cunoscut sub numele de Gottschalk din Fulda sau Godescalk din Orbais (*n.ed.*).

consemnat într-o carte scrisă pentru Simplicianus din Milano (vezi *supra*, p. 39), poate reprezenta esența problemei, a felului cum era văzută de oponenții lui, ei înșiși antipelagieni: „Încercînd să rezolv această chestiune, am făcut eforturi epuizante pentru a păstra liberul arbitru al voinței umane, dar harul lui Dumnezeu m-a învins“ (R ii.1).

Augustin s-a bucurat de o influență foarte largă încă din timpul vieții, ca urmare a scrierilor sale care circulau printre cititorii de limbă latină. Corespondа cu necunoscuți care îl rugau să le descurce enigmele sau sperau (de obicei în zadar) că le va trata cu bunăvoință eforturile teologice. În ultimul an al vieții, Ieronim i-a trimis din Betleem o scrisoare cît se poate de măgulitoare, în care îi scria că, prin cărțile sale, a „reîntemeiat vechea credință“ și că atacurile veninoase ale ereticilor împotriva lui erau o dovadă grăitoare de izbîndă (E 195). Augustin nu s-a simțit niciodată mai stînjenit de faptul de a fi tratat drept „autoritate“, în sensul de a nu i se mai cere judecăți. Doar Sfînta Scriptură și — acolo unde tace sau este ambiguă — consensul ecumenic aveau o asemenea autoritate în fața credincioșilor. Mai mult, idealul său era să-și corecteze și să-și îmbunătățească înțelegerea pînă în ultima clipă a vieții. În general nu era dispus să-și apere o poziție doar pentru că o adoptase cîndva. În relația cu criticii, puncta adesea diferențele de poziție, sugerîndu-le că preferă să rămînă la propriile păreri. Întreaga operă reflecta independența critică a judecății sale, și poate că punctul lui forte era capacitatea excepțională de a ajunge la esența unei pro-

bleme complicate. Fără a fi un filozof tehnic în sensul științific al cuvîntului, avea o minte foarte înzestrată, iar scrierile sale prezintă un interes deosebit pentru cei care posedă inteligență filozofică și studiază tradiția platonică. Deși în vinele lui curgea „sîngele" lui Plotin, Augustin a rămas prin excelență un maestru al discursului persuasiv. În ciuda trecerii de la retorică la filozofie (386), hirotonirea, petrecută cinci ani mai tîrziu, l-a repus într-o situație în care oratoria a redevenit importantă, avînd de-acum convingerea că nu apără un oarecare interes omenesc, ci adevărul absolut al lui Dumnezeu. Fascinația pentru cuvinte nu l-a părăsit niciodată.

Edward Gibbon scria cu dispreț despre Augustin: „Învățătura lui este prea des împrumutată, iar argumentele sînt prea des ale sale." Cercetătorul modern ar trebui să facă abstracție de acest dispreț și să pună problema invers: învățătura îi aparținea în mare măsură. A avut mereu la dispoziție o bibliotecă bună, dotată cu lucrări de literatură clasică și creștină (inclusiv ale teologilor greci), era „tobă" de literatură clasică. Știa cum să-și folosească cărțile. Cît despre argumente, multe sînt de fapt împrumutate mai ales din Porfir și Cicero, al cărui dialog *Hortensius* nu l-a uitat niciodată. Era îndatorat filozofiei neoplatonice, dar aceasta nu însemna că obligația lui nu se asocia criticii unor teze care o caracterizau.

Disprețul lui Gibbon exprima ostilitatea generală față de augustinism, caracteristică Iluminismului secolului al XVIII-lea. Existau motive de ostilitate. Certurile aprige dintre Reformă și Contrareformă, care

duceau la războaie lungi și pricinuiau mari dezastre, erau de fapt dispute între diferitele interpretări ale doctrinei augustiniene despre Biserică și har. Controversa din secolul al XVI-lea despre îndreptățirea* dobîndită exclusiv prin har în virtutea credinței (considerată plictisitoare și nesemnificativă de raționaliștii secolului al XVIII-lea) s-a purtat într-un cadru ideatic augustinian și medieval și a reprezentat alt capitol în disputa legată de relația dintre natură și har. În secolul al XVI-lea, ambele părți se refereau frecvent la Augustin. Hotărîrea Conciliului din Trento cu privire la îndreptățire (1547) — un mozaic de expresii augustiniene — era atît de antipelagiană, încît protestanții nu s-au putut încrede în sinceritatea ei. Și, înainte de toate, negarea augustiniană a capacității omului de a atinge perfecțiunea a avut — mai ales printre janseniști și calviniști — reprezentanți față de care Iluminismul a reacționat dur.

Cum spuneam, Augustin a susținut idealul ascetic. Reforma protestantă s-a bucurat de un larg suport laic datorită aversiunii motivate politic pentru idealul monahal pe care laicii cu vederi anticlericale îl respingeau, susținerea materială a instituțiilor înghițind prea multe fonduri. Deși nu există un conflict fundamental între disciplina ascetică comunitară și doctrina îndreptățirii prin har, condiționată de credință, Luther a încercat să arate că jurămintele monahale sînt inconsecvente cu

---

* Termen teologic (lat. *iustificatio*, gr. *dikaiosis*) desemnînd trecerea de la condiția de păcat la cea de har, avînd ca rezultat „îndreptarea" sufletului (*n.trad.*).

creștinismul novotestamentar. Iluminismul a împărtășit această aversiune, deși accepta convingerea augustiniană preluată de Contrareformă potrivit căreia renunțarea ascetică la bunurile materiale era predicată în Noul Testament. Voltaire și Gibbon au considerat acest tip de ascetism al creștinismului un temei suficient pentru a-l respinge: doctrina harului și a păcii nu a făcut lumea mai bogată din punct de vedere material, ci a descurajat grandoarea militară.

Desigur, Augustin a considerat creștinismul autentic transmundan, avînd puncte de referință și criterii rezultate din considerații situate în afara procesului timpului și istoriei. Deși era convins că această lume este lumea lui Dumnezeu, nu credea că viața omului poate aparține în întregime ordinii laice și materiale sau că valorile primordiale sînt puterea, onoarea, averea și sexul. Cicero l-a convins definitiv că acestea nu reprezintă o cale către fericire nici pentru individ, nici pentru societate.

Bibliografie

Ediții în limba română ale lucrărilor lui Augustin

Din confesiile Sfîntului Augustin. Traducție de arhimandrit Dionisie Romano, tom I. Tipografia C.A. Rosetti și Vinterhalder, București, 1851.

Confessiones / Mărturisiri. Traducere și indici de Nicolae Barbu; introducere și note de Ioan Rămureanu. Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1985 (ed. I), 1994 (ed. a II-a).

*Confesiuni**. Traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban. Editura Humanitas, București, 1998.

De dialectica. Traducere, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu. Editura Humanitas, București, 1991.

De magistro. Ediție bilingvă. Traducere de Mihai Rădulescu și Constantin Noica; introducere și note de Lucia Wald. Editura Humanitas, București, 1994.

De magistro / Despre învățător. Traducere, introducere, note, comentarii, tabel cronologic și bibliografie de Eugen Munteanu. Editura Institutului European, Iași, 1995.

---

* Citatele au fost reproduse după aceste ediții — vezi și pp. urm. (*n.trad.*).

*Retractationes / Revizuiri**. Traducere de N.I. Barbu; postfață de Ioan G. Coman. Editura Anastasia, București, 1997.

Soliloquia / Vorbiri însingurate și *Sermones / Predici*. Traducere, studiu introductiv și note de Dan Negrescu; biografie și bibliografie de Claudiu Arieșan. Editura de Vest, Timișoara, 1992.

*Solilocvii**. Ediție bilingvă. Traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban. Editura Humanitas, București, 1993.

Cartea I-a din „De civitate Dei" a Fericitului Augustin. Traducere și studiu-teză de Leon Băncilă. Tipografia Speranța, București, 1907.

Cartea X-a din „De civitate Dei" a Fericitului Augustin. Traducere și studiu-teză de Martin M. Popa. Tipografia Speranța, București, 1907.

Cartea XI-a din „De civitate Dei" a Fericitului Augustin. Traducere și studiu-teză de Ioan S. Ionescu. Tipografia Dimitrie C. Ionescu, București, 1907.

Cartea XII-a din „De civitate Dei" a Fericitului Augustin. Traducere și studiu-teză de Gheorghe R. Eufrosin. Tipografia Progresul, Ploiești, 1907.

Cartea XIII-a din „De civitate Dei" a Fericitului Augustin. Traducere și studiu-teză de Ioan I. Popescu. Tipografia Speranța, București, 1907.

Cartea XV-a din „De civitate Dei" a Fericitului Augustin. Traducere și studiu-teză de Ioan I. Roșculeț. Tipografia Regală, București, 1907.

*Despre Cetatea lui Dumnezeu**, vol. I. Traducere, notiță introductivă, note și tabel cronologic de Paul Găleșanu; studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu. Editura Științifică, București, 1998.

Psaltirea Prorocului și Împăratului David scurtată de Fericitul Augustin maicii sale. Traducere de Athanasie, Mitropolit Primat. București, 1909.

Studii referitoare la Augustin
(Selecție în ordinea alfabetică a numelor autorilor)

BALCA, Nicolae. *Istoria filozofiei antice*. Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1982, pp. 313–333.

COMAN, Ioan Gh. „Opera fericitului Augustin și critica personală teologică din *Retractările* sale“, în *Studii teologice*, vol. XI, nr. 1–2, 1959, pp. 3–21.

MARROU, Henri-Irénée. *Sfîntul Augustin și sfîrșitul culturii antice*. Traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald. Editura Humanitas, București, 1997.

PAVEL, Constantin C. *Problema răului la Fericitul Augustin: Studiu de filosofie*. Tipografia Universul, București, 1937.

RACOVIȚAN, Teodor. *Filosofia Sfîntului Augustin: Expunerea problemelor*. Tipografia Seminarului teologic, Blaj, 1945.

SĂNDULESCU-GODENI, Constantin. *Iluminism și misticism la Fericitul Augustin*. Editura Cartea Românească, București, 1944.

SESÉ, Bernard. „Sfîntul Augustin", în *Viețile sfinților Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Assisi, Ioan al Crucii*. Traducere de Anca Viorica Costa-Foru. Editura Humanitas, București, 1996, pp. 5–102.
WALD, Lucia. „Augustin", în *Istoria literaturii latine*, vol. IV. București, 1986, pp. 613–661.

Cuprins

MAEȘTRII SPIRITULUI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect « maestrul » – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Pentru Augustin, creștinismul autentic este de ordin transmundan. În lumea aceasta, lumea lui Dumnezeu, viața omului nu poate fi în întregime laică și materială, după cum valorile noastre primordiale nu pot fi puterea, onoarea, averea și sexul. De la maestrul său, Cicero, Augustin a învățat că aceste valori nu reprezintă o cale către fericire nici pentru individ, nici pentru societate.
Iată, în cîteva rînduri, concluzia micii monografii dedicate de Henry Chadwick, specialist în teologie creștină, celui mai cunoscut dintre Părinții Bisericii.

În aceeași colecție au apărut:

ARISTOTEL • BUDDHA • HEIDEGGER • JUNG • HEGEL • SOCRATE • WITTGENSTEIN • SPINOZA • KIERKEGAARD • PLATON • KANT • FREUD • RAȚIONALIȘTII • TOMA D'AQUINO • SCHOPENHAUER

ISBN 973-28-0869-1